مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية
سلسلة «الدورات»

التراث الحضاري المشترك
بين إسبانيا والمغرب

غرناطة
- 19 - شوال 1412 / 21 - 23 أبريل 1992

مع تحيات أكاديمية
المملكة المغربية

بسم الله الرحمن الرحيم

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

سلسلة «الدورات»

التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب

غرناطة

17 – 19 – شوال 1412/21 – 23 أبريل 1992

رقم الإيداع القانوني بالخزانة العامة وحفظ الوثائق : 1993/12
ر.د.م.ك : 9981 - 9502 - 0 - 3

أكاديمية المملكة المغربية

طريق الرمّاني – زعير، كلم 11 ص.ب 5062
الرباط – المملكة المغربية

الهلال العربية للطباعة والنشر
ARABIAN AL HILAL Impression et Edition
الرباط، 21 زنقة ديكارت حي الليمون تلفون : 99-60-70 فاكس : 707751

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

ليوبولد سيدار سنغور : السينغال
هنري كيسنجر : و.م. الأمريكية
موريس دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م. الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
ايميليو ڭارسا ڭوميز : المملكة الاسبانية.
عبد الكريم غلاب : المملكة المغربية.
أوطودو هابسبورغ : النمسا.
عبد الرحمٰن الفاسي : المملكة المغربية.
جورج فوديل : فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصور : المملكة المغربية.
محمد عزيز الحبابي : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف. م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
محمد عبد السلام : الباكستان.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزڭين : تركيا.
محمد بهجة الأثري : العراق.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين
محمد شفيق : المملكة المغربية
لورد شالفونت : المملكة المتحدة
محمد المكي الناصري : المملكة المغربية
أحمد مختار امبو : السينغال
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية

أبو بكر القادري : المملكة المغربية
الحاج أحمد ابن شقرون : المملكة المغربية
عبد الله شاكر الكَرسيفي : المملكة المغربية
جان برنار : فرنسا
روبير امبرودجي : فرنسا
عز الدين العراقي : المملكة المغربية
ألكسندر دومارانش : فرنسا
دونالد فريدريكسن : و.م. الأمريكية
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية
إدريس خليل : المملكة المغربية
رجاء ڭارودي : فرنسا
عباس الجراري : المملكة المغربية
بيدرو راميريز ڤاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية
عباس القيسي : المملكة المغربية
عبد الله العروي : المملكة المغربية
برناردان ڭانتين : الفاتيكان
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية
روني جان ديبوي : فرنسا
ناصر الدين الأسد : المملكة الأردنية
محمد حسن الزيات : ج. مصر العربية
أناتولي ڭروميكو : الاتحاد السوفياتي
جاك ايف كوسطو : فرنسا
جورج ماثي : فرنسا
كامل حسن المقهور : الجماهيرية الليبية
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال
عبد المجيد مزيان : الجزائر
محمد سالم ولد عدود : موريطانيا
بو شو شانغ : الصين
محمد ميكو : المملكة المغربية
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية
الفونسو دو لاسرنا : المملكة الإسبانية
الحسن ابن طلال : المملكة الأردنية

الأعضاء المراسلون

— ريشار ب. ستون : و.م. الأمريكية.
— حاييم الزعفراني : المكلة المغربية.
— شارل ستوكتون : و.م. الأمريكية.

• • •

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بربيش.
أمين السر المساعد: عبد الله العروي.
مدير الجلسات : عبد الوهاب ابن منصور.

* * *

مدير الشؤون العلمية : أحمد رمزي

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I ــ سلسلة «الدورات» :

- «القدس تاريخيا وفكريا»، مارس 1981.
- «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» ، نونبر 1981.
- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
- «الامكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
- «الالتزامات الخلقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
- «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
- «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
- «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر 1985.
- «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
- «القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الانجاب»، نونبر 1986.
- «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيه 1987.
- «خصاص في الجنوب، حيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
- «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد» : نونبر 1988.
- «الجامعة والبحث العلمي والتنمية» : يونيه 1989.
- «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
- «ضرورة الانسان الاقتصادي من أجل الاقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، ماي 1990.
- «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد» : أبريل 1991
- هل يعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟ أكتوبر 1991.

II ــ سلسلة «التراث» :

- «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.

- «الماء وما ورد في شربه من الآداب» تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
- «معلمة الملحون» محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
- «ديوان ابن فركون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
- «عين الحياة في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1989/1409.
- «معلمة الملحون»، محمد الفاسي، الجزء الثالث، روائع الملحون، 1990.
- «عمدة الطبيب في معرفة النبات» القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطابي، 1990/1411.
- «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حققه وهيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411 هـ/1991 م.
- «معلمة الملحون» محمد الفاسي الجزء الثاني، القسم الأول، معجم لغة الملحون، 1991.
- معلمة الملحون الجزء الثاني – القسم الثاني : «تراجم شعراء الملحون»، 1992.

III ــ سلسلة «معاجم»

- «المعجم العربي ــ الأمازيغي» محمد شفيق، 1990/1410.

IV ــ سلسلة «ندوات ومحاضرات» :

- «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القيم الروحية والفكرية، 1987.
- «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد» (من 1401 / 1980 إلى 1407 / 1986)، دجنبر 1987.
- «محاضرات الأكاديمية» (من 1403 / 1983 إلى 1407 / 1987)، 1988.
- «الحرف العربي والتكنولوجيا» الندوة الأولى للجنة اللغة العربية فبراير 1988/1408.
- «الشريعة والفقه والقانون» الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
- «أسس العلاقات الدولية في الإسلام» الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
- «نظام الحقوق في الاسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

V — سلسلة «المجلة» :

- «الأكاديمية» مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
- «الأكاديمية»، العدد الأول، فبراير 1984.
- «الأكاديمية»، العدد الثاني، فبراير 1985.
- «الأكاديمية»، العدد الثالث، نونبر 1986.
- «الأكاديمية»، العدد الرابع، نونبر 1987.
- «الأكاديمية»، العدد الخامس، دجنبر 1988.
- «الأكاديمية»، العدد السادس، دجنبر 1989.
- «الأكاديمية»، العدد السابع، دجنبر 1990.
- «الأكاديمية»، العدد الثامن، دجنبر 1991.

الفهرس

النصوص الواردة في هذا الكتاب أصلية، فينبغي الإشارة إلى هذا الكتاب عند نشرها أو الاستشهاد بها.

ترجمت خلاصات النصوص العربية إلى اللغات الأجنبية المعمول بها في الأكاديمية، وترجمت خلاصات النصوص غير العربية إلى اللغة العربية وحدها.

الآراء والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تُلزم أصحابها وحدهم.

• القسم الأول : البحوث

خطاب الافتتاح

عبد الوهاب ابن منصور
مدير الجلسات

عرفت إسبانيا في مثل هذه السنة منذُ خمسمئة عام حدثَيْن كبيرَيْن، أحدُهما استسلامُ غرناطةَ آخرِ معقل إسلامي بالأندلس يوم 2 يناير للملكَيْن فرْديناندو وإيزابيلا، والآخرُ وصولُ كريستوفْ كولومبوسُ وبعثتِه إلى منطقة البَاهاما ونزولُهم يومَ 12 أكتوبر في الجزيرة التي سُمِّيتْ فيما بعدُ اسبّانيولا، فكانَ ذلك النزولُ بدايةَ اكتشاف القارة الجديدة العظيمة التي أطلق عليها فيما بعد اسمُ أمريكا، ولستُ في حاجة إلى ذكر ما كان للحدثِ الأول من آثارٍ سياسية واقتصادية واجتماعية بالنسبة لإسبانيا وأقطار المغرب العربي خاصة، وماكان للحَدَثِ الثاني من آثارٍ مُماثلة بالنسبة للعالَم أجمع.

وقد اقتضتْ حكمةُ مؤسس أكاديميتنا وراعيها جلالة الملك الحسن الثاني أن يُضفيَ على ذكرى الحدَثِ الأولِ حُلَّةً ثقافية محضة، ويجعلَ منها مناسبة يقومُ خلالها نخبةٌ من العلماء المغاربة والإسبان وآخرين غيرهم من المؤرخين والمفكرين بجرْدِ التراث الإسباني العربي وتقْييمِه وبيانِ ما كان له من فضل في المحافظة على آثار الأقدمين الثقافية والحضارية ونقلِها بكلِّ أمانةٍ مشروحةً منقحةً إلى المُفكرين والعلماء في العصْر الوسيط، وما كان له أيضاً من آثار إيجابية حميدة في تحرير الفكر من قيود الجمود، وبَذْرِ البذور المبارَكة للنهضة العظمى والوثبة الحضارية الكبرى التي لم تفتأ تنمو وتتسعُ حتى بلغت المستوى الرفيعَ الذي يشاهدُه جيلُنا الحاضرُ بإعجابٍ وأحياناً بذهولٍ واندهاش.

فخلالَ الوجود العربي الإسلامي الذي استمرَّ في بعض المقاطعات الإسبانية نحوَ ثمانية قرون تجاوبَ الفكرُ العربي النَّيِّرُ مع الفكر الإسباني الخلاّق، وانصهرا معاً في بوتقة متسامحةٍ متحررةٍ أنتجت حضارةً باذخةً وثقافةً راقية نعِمَ فيها الفكرُ بحريته، وامتدَّ إشعاعُه إلى ما وراءَ شِبه جزيرة إيبرْيا من أمصار وأقطار، فتقلصتْ من سماواتِها سُحبُ الجمودِ والركود، وعاشَ الإنسان فيها وفيما جاورَها عيشةً راضيةً رخية.

إن التراث الحضاري المشتركَ بين إسبانيا وأقطار المغرب خصوصاً وبينها وبين البلاد العربية عموماً لَمَادَّةٌ غزيرةٌ وعنصرٌ متنوعُ الأشكال مختلفُ الأحجام، إنه لا ينحصرُ في العلوم الدينية والفنون الأدبية، بل يشمل كلَّ ما يَخطرُ بالذهن ويوحي به الإبداعُ وتستوجبُه متطلباتُ الحياة، فيه الفلسفةُ والمنطقُ والتصوُّف، وفيه الطب والصيدلةُ والنباتُ والحيوان، وفيه الحسابُ والجَبْرُ والهندسةُ والفَلَك، وفيه العمرانُ والموسيقى والطبخُ والزخرفُ والصياغَةُ والصناعاتُ الدقيقةُ الرقيقة، وفيه اختراعُ الأدوات وسنُّ القوانين وتقرير الأعراف التي تضبطُ التعاملَ وتنظمُ التعايشَ بين الناس في مختلِفِ قطاعاتِ الحياة، وليس في هذا القول من مغالاة، ففي إمكان أيِّ واحد أن يتأكدَ من ذلك بمعاينةِ الآثار الباقية في قرطبةَ وإشبيليةَ وغرناطةَ أو بالاطِّلاعِ على طُرُقِ توزيع المياه الموروثة عن المسلمين بمقاطعة كتالونيا، أو بمراجعةِ الكُتُبِ التي ألفها المسلمون الأندلسيون والمغاربة في كلِّ بابٍ من أبوابِ العلم ووجْهٍ من وُجوهِ المعرفة، أو بالاستماعِ إلى الشهاداتِ التي أدلى بها الباحثون قبْلَنا في حقِّ التراث الأندلسي المغربي، ذلك التراثُ الذي ينبغي أن يبقَى مَحْظياً بالعناية والاهتمام، لأنه – وإن كان أندلسي المنبتِ والمَنشأ – تراثٌ إنساني عالَمي يجبُ النظرُ إليْه كما يُنْظَر إلى تراث مِصْر الفراعنة وأثينا وروما وفارسَ والهند والصين.

إن جلالةَ الملك الحسن الثاني مؤسسَ أكاديميتنا وراعيَها عندما اختارَ لهذه الدورة موضوع (التراث الحضاري المُشتَرك بين إسبانيا والمغرب) إنما انطلقَ اختيارُه من شعورِه بأهمية هذا التراث وجدارتِه بالبحث المتزايدِ والدرْس المُعمَّق، وعندما اختارَ لعقْد هذه الدورة مدينة غرناطة بالذات إنما انطلقَ اختيارُه أيضا مما كان بينها وبين فاس خاصةً وسائِر الحواضر المغربية التاريخية من روابط قوية في الماضي، ففي مكتبات فاس يوجدُ آلاف من المخطوطات الأندلسية التي لم يُقَدَّرْ لبعضِها أن يسلكَ السبيلَ إلى المطبعة حتى الآن، وفي مقابرِ فاس يرقدُ عددٌ كبيرٌ من عظماء غرناطة وسائر المدن الأندلسية كأبي بكر بن العربي ولسان الدين ابن الخطيب، وفي فاس استقرَّ أبو عبد الله ابن الأحمر النصري آخر ملوك غرناطة وحاشيتُه وبها أُقْبِر، وبين سُكَّان فاس أسَرٌ نبيهةٌ انتقلتْ إليها من غرناطةَ كآل غرنيط وابن سودة وابن الحاج وبوعشرين والسراج. فتقْييمُ هذا التراث ودرسُه وتقديرُه حقَّ قدره يُثري ولا شكَّ الدراساتِ التي سبقتْ ويمهدُ السبيل لدراساتٍ لاحقةٍ متجددة، واختيارُ غرناطةَ لعقد دورتنا هوَ تذكيرٌ باشتراكِ تاريخ إسبانيا والمغرب في القديم، وتأكيدٌ لما نرجو من تقويةِ الصلاتِ بينهما في الوقت الراهن في جميع المجالات لخير شعبيْنا وخيرِ سُكان المنطقة كافَّة.

حضرات السيدات والسادة :

تنعقد دورةُ أكاديميتنا هذه المرةَ وقدْ فقدْنا عضوَيْن من أعضائها عزيزَيْن علينا، أحدُهما العلامة الجليل السيد محمد الفاسي الذي توفَّاه الله صباحَ يوم 21 دجنبر سنة 1991 والآخر الكاتبُ اللامعُ السيد أليكس هَلي الذي وافاه أجلُه ليلةَ 9 — 10 فبراير الماضي، فخسِرتْ أكاديميتُنا، بل خسِر عالمُ الفِكر بمَوْتِهما علماً كبيراً وأدبا غزيرا.

لقد كان الأولُ علماً من أعلام النضال السياسي والجهاد العلمي في وطنِه، فتحَ عينَيْه والمغربُ يرزحُ تحت نير وصاية أجنبية قاسية، وأبناءه محرومون من أبسط الحقوق الإنسانية، وفي مقدمتِها المدرسةُ للطفل والعدالة للمُتظلِّم والحريةُ للمتكلم، فصبَر وصابَرَ حتى استكملَ دراستَه العليا بالخارج، ولما عادَ إلى وطنه شرعَ يوقظُ الشعورَ ويُحَرِّكُ الهِمَمَ عن طريق مقالاتٍ علمية يُذكِّرُ فيها بعظمة ماضيه ويرفعُ الحجُبَ المُسدَلة على أعلامه، ويُظهرُ ما خفـيَ من أدبه وفنِّه، ثم أسندت إليه مهمةُ التدريس بالمَعهد الملكي فبث في رَوْع تلاميذِه — ومنهم صاحبُ الجلالة الملكُ الحسنُ الثاني وإخوته — الاعتزاز بالوطن وحبَّبَ إليهم الكفاحَ لتحريره وزيَّنَ في قلوبهم تحمُّلَ الشدائدِ لصيانة كرامتِه وإزاحة الغبن الذي كان يُعانيه، ولما أسند إليه جلالةُ الملك المرحوم محمد الخامس إدارة جامعة القرويين العتيقة في نظامها وعلومها سعَى في تحْديثِها وتحسينِ برامجها وتنويع العلوم التي تُلقَّنُ فيها مما يُساعدُ على تخريج أفواجٍ قويةٍ من طُلاَّبِها قادرةٍ على مُواجهةِ متطلباتِ العصر والاضطلاع بالأعباءِ التي يَقتضيهم الوفاءُ للوطن القيامَ بها، ولما جدَّ الجِدُّ خلالَ سنواتِ الحرب العالمية الثانية كان أحد المُطالبين برفع الحجْرِ عن سيادة المغرب والمُوقِّعين على عريضة المُطالبة باستقلاله، فامتُحنَ بالعزل والسجْنِ والنَّفْي فلم يَهنْ له عزمٌ ولم تضعفْ له قُوة، فلمَّا تحررَ المغربُ أسندتْ له وزارةُ التربية الوطنية فحملَ عِبْأها الثقيلَ بكل اقتدارٍ عدةَ سنينَ عمِل خلالَها على تعميم التعليم في المُدن والقُرى وإعطائه الصبغة الوطنية التي فقدَها أيامَ الحُكم الاستعماري، وعمِل مثلَ ذلك عندما أسندتْ إليه وزارةُ الثقافة، وكلُّ ذلك والقلمُ لا يفارقُ بَنانَه، والكتابُ لا يغادرُ عينَه، والبحثُ والنقدُ والجمعُ والتحقيقُ والتقاطُ الفوائدِ دَيدنُه وهجّيراه في الغدوِّ والرواح، حتّى عُدَّ ما أَلَّفَ أو حقَّق من الكتب بالعشرات، وتجاوزَ ما نَشَرَ من بحوث ودراساتِ المِئات، الشيءُ الذي لفَتَ إليْه الأنظارَ شرقاً وغرباً، ورشَّحه لعضويةِ العديدِ من الأكاديميات والجمعيات العلمية، وأهَّلَه لنيل مَا تخصصُه الدول لعظماء الرجال من جوائزَ وصِلات، وإن أنس لا أنسَ أنني كنت أعودُه في المرض الذي تُوفِّي منه، وقد ثُقل لسانه عن الكلام، فأجدُ في كل مرة القلمَ والورقَ في يديْه، فيستفسرُني — تواضُعاً

منه – عن معنى كلمة أو تصحيح مَثَلٍ أو اسم كتاب أو تاريخِ ولادةٍ أو وفاة بصوتٍ خافتٍ متلجلجٍ لا يكادُ يُبين.

أما زميلُنا أليكس هَلي فلم يكنْ دورُه في النضال السياسي والعمل الأدبي بأقلَّ من دَوْر زميلِه الفاسي، والقياسُ طبعاً مع الفارق، لقد ناضَل هو بدَوْرِه ضدَّ الطبقية، وكافحَ لمحْوِ الضَّيْم الذي كان يشكو منه السودُ من بني قومه، ويدعو إلى التعامل المتساوي بين أبناء آدامَ دون اعتبار لِلَوْنٍ أو لغة أو دين، وكانَ في كل كتاباته يدعو إلى التعايُشِ الحَسَنِ الذي يقتضيه الخلقُ القويمُ ويفرضُه القانونُ الديمقراطي السليم، وقدْ كانَ لمقالاته الصحفية الممتازة أبعادٌ وأصداءٌ في جهات كثيرة من العالَم وكانتْ تستأثرُ باهتمام عشَرات الآلاف من القُرَّاء، كما نالتْ كتُبُه نجاحاً كبيراً لم تنلْه إلا كتبٌ قليلةٌ في القديم والحديث، ويكفي أن نشيرَ إلى كتابه «الجذور» الذي سجَّلَ فيه تاريخَ أسرته من عهد الاسترقاق إلى الوقت الراهن الذي بيعت منه ملايين النسخ، والذي شاهدَه مسلسلا تلفزيونياً أكثرُ من 130 مليونَ مُشاهد، وأن كتابَهُ الآخرَ الترجمة الذاتية لمالْكومْ إيكس» تُرجمَ إلى لغاتٍ مختلفة وبيعتْ من طبعتِه بلغتِه الأُصلية ستةُ ملايين من النسخ.

فلْنتذكرْ زميلَيْنا في جلستنا الافتتاحية هذه، ولْنسألْ لهما الرحمة والغفران من ربٍّ غفور رحيم.

حضراتِ السيدات والسادة

إن مما يُعزينا عن فقْد زميلَيْنا أن مسيرتَنا تتواصل، وأن عددَ مَن ينضمُّون إلينا – أعضاء كاملين أو أعضاء مراسلين أو خبراء متخصصين – يزدادُ باستمرار، ونحن نهنىء أنفسنا بمساهماتهم القيِّمة في أعمالنا العلمية والثقافية بما يكتبون من بحوث أو يستظهرون من أفكار، أو يُقيِّمون من نظريات، فنحنُ في حالةٍ كهذه مثلُ ما قال السمؤل بن عاديا أحدُ شعراء العرب القُدامى :

إذا ماتَ منا سيدٌ قامَ سيدٌ قؤولٌ لما قال الكرامُ فَعولُ

لهذا يسعدني في بداية هذه الدورة أن أرحبَ باسم الأكاديمية بجميع مَن استدعتْهم الأكاديميةُ ولبَّوْا دعوتها من مغاربة واسبانيين وغيرهم من العلماء والمُفكرين الأفاضل الذين جاءوا من أقطار بعيدةٍ متجشِّمينَ عناء السفر، وأعلِن ابتهاجَنا بالتعرف على مَن

لم نتعرَّفْ عليه من قبل، واعتزازنا بما سنسمعُ منهم من عروض وتدخلات تزيدُ مباحثَ أكاديميتنا غِنًى وثراء.

ونشرعُ بعدَ هذا في تناوُل موضوع دورتنا الذي هو : التراثُ الحضاري المشتركُ بين إسبانيا والمغرب.

القســـم الأول

البــحــوث

العناية بتراث الأندلس
في المغرب وإسبانيا

محمد بنشريفة

جرت عادة راعي هذه الأكاديمية صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده أن يقترح على أعضائها مواضيع للمدارسة ويطرح أمامهم مسائل للمناقشة وهي مواضيع ومسائل يمليها أعز الله أمره مما تقتضيه الظرفية الحالية وتستدعيه الوضعية الآنية.

وقد رأى جلالته ببعد نظره المعهود وعمق فكره المعروف أن يكون موضوع هذه الدورة الاستثنائية في عام 1992 – عام الأندلس – هو «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب». وهذه الدورة الاستثنائية هي ثاني دورة استثنائية تعقد في إسبانيا التي تجمع بيننا وبينها روابط التاريخ الطويل والجوار القريب وفي حمراء غرناطة أخت بيضاء فاس.

وإن اختيار صاحب الجلالة لموضوع التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب ليدل على عنايته الكريمة بتراث الأندلس ورعايته السامية له، هذا التراث الذي درج أسلافه من ملوك المغرب المنعمين على احتضانه والمحافظة عليه لأنه تراث متين الالتصاق بالمغرب مكين الالتحام به، وإن أفضال صاحب الجلالة راعي الأكاديمية على هذا التراث لكثيرة، وإن من أبرز أياديه الكريمة عليه وأعماله الجليلة فيه الخزانة الحسنية بالرباط وأختها بمراكش، وهما تشتملان على نفائس من تراث الأندلس وتحتفظان بذخائر من مخطوطاته لا توجد في غيرهما.

ومنذ أن فتحت أبواب الخزانة الحسنية والباحثون يترددون عليها من الشرق والغرب، وينتفعون وينفعون بما يوجد فيها من ذخائر نفيسة وأعلاق فريدة لا توجد في غيرها، وأذكر منها على سبيل المثال السفر الخامس من «تاريخ الأندلس» لمؤرخها

الكبير ابن حيان، وقد طبع بالتعاون بين المعهد الإسباني للثقافة العربية بمدريد وكلية الآداب بالرباط، ومنها السفر الأول من معجم ابن عبد الملك المراكشي في أعلام الأندلس، وقد كان لي حظ إخراجه، ومنها «طبقات الفقهاء والمحدثين في الأندلس» للخشني وهو يطبع حاليا في إسبانيا.

ومن عناية صاحب الجلالة بتراث الأندلس إشارته بطبع أصول وأمهات من تراث الأندلس العلمي في التفسير والحديث والفقه وغيرها، وأسرد في طليعتها :

«المحرر الوجيز» وهو تفسير ابن عطية الغرناطي، وقد طبع في المغرب بأمر من صاحب الجلالة، وتم طبعه في ستة عشر جزءا.

و«التمهيد» لابن عبد البر القرطبي وهو أوسع ما كتب على الموطأ للإمام مالك، وقد خرج في أربعة وعشرين جزءا.

و«ترتيب المدارك» للقاضي عياض الذي يشتمل على فقهاء المذهب المالكي في الأندلس حتى عصر مؤلفه، وهو يقع في 8 أجزاء.

و«المعيار» للونشريسي وهو موسوعة في النوازل الفقهية وجلّها لأهل الأندلس وهو في 13 جزءا.

ولما كانت الطبعة الحجرية التي طبعت بفاس عام 1314 هـ 1897 م نافدة ونادرة فقد أمر صاحب الجلالة بإعادة طبع هذا الكتاب بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري.

ومن مطبوعات القصر الملكي أيضا من هذا التراث قديما كتاب «الاستيعاب، في معرفة الأصحاب»، لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي و«الروض الأنف» للسهيلي، و«البحر المحيط» لأبي حيان الغرناطي، و«النهر» له أيضا، و«أحكام القرآن» لابن العربي الاشبيلي، و«المنتقى» لأبي الوليد الباجي وغيرها.ولا شك في أن إخراج هذه التآليف الجليلة كان إحياء للتّراث الأندلسي الشامخ.

أما رعاية جلالة الملك لهذا التراث في الفنون والصنائع التي هي مظهر الحضارة الأندلسية المغربية وثمرة عبقريتها فإنه أمر فوق الوصف. فهذه الفنون والصنائع التقليدية المنحدرة من الميراث الأندلسي المغربي تعرف اليوم في المغرب ازدهارا كبيرا بفضل التوجيهات الملكية النيرة والتشجيعات الكريمة السخية، ويتجلى هذا في العمارة الدينية والمدنية وما يتصل بها من تنجيد وتنميق وترخيم على الخشب والجص والزليج والرخام. وقد كان أمْر جلالة الملك بترميم القصور الملكية التاريخية في فاس ومراكش وغيرهما سببا في إحياء هذه الفنون المغربية الأندلسية وإنقاذها من الضياع بعد أن كادت تنقرض.

وإذا كانت الأمثلة كثيرة فإن ضريح المغفور له جلالة الملك محمد الخامس ومسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء يمثلان معلمتين بارزتين ومأثرتين خالدتين تتجلى فيهما مهارة المعلمين والصناع المغاربة ورثة بناة الكُتبية وحَسّان والخِرالْدا وغيرها من الآثار الموجودة في المغرب والأندلس، وما قيل عن فنون العمارة يقال عن الفنون الحضارية الأخرى كالموسيقى والطبيخ واللباس وما إليها، فموسيقى الآلة أو الموسيقى الأندلسية مازالت حية تؤدى في مختلف الحواضر المغربية كما كانت تؤدى في إشبيلية وغرناطة وبلنسية. وقد تمت العناية – بتوجيهات ملكية – بتحقيق كتاب «الحايك» وتسجيل «النوبات» حفظا لهذا التراث من الضياع، وكان للمستعرب الإسباني المعاصر «قالديراما» مساهمة معروفة في هذا المجال وهي منشورة منذ مدة.

أما فن الطبيخ فما يزال عدد من ألوانه الأندلسية المغربية معروفا عندنا إلى اليوم – كالتفايا على سبيل المثال – ويدل على هذا الكتاب الذي اكتشفت نسخه الخطية في المغرب ونشره المؤرخ المستعرب «أمبروزيو ويثي ميراندا»، وهو في الطبيخ المغربي الأندلسي في عهد الموحّدين وفي هذا العصر أيضا ألف ابن رزين المرسي كتابه في الطبيخ الذي نشر في المغرب وبيروت.

حضرات الزملاء :

«إن الصلات بين المغرب الأقصى والأندلس قديمة ترقى إلى التاريخ القديم، وهي صلات فرضتها طبيعة الجوار وأملتها المعطيات الجغرافية، وليس من شرطي في هذه الفقرة أن أعرض لشيء من مظاهر الصلات بين البلدين المتجاورين فيما قبل الإسلام غير أني أود الإشارة إلى رواية ترجع إلى الماضي السحيق حفظتها ذاكرة الأجيال ورددتها كتب الجغرافيا الإسلامية ورواها الإدريسي في «نزهة المشتاق ص : 526» كما يلي :

«وكان أهل المغرب الأقصى من الأمم السالفة يغيرون على أهل الأندلس فيضرون بهم كل الاضرار، وأهل الأندلس أيضا يكابدونهم ويحاربونهم جهد الطاقة إلى أن كان زمن الإسكندر، ووصل إلى أهل الأندلس فأعلموه بما هم عليه من التناكر مع أهل السوس فأحضر الفعلة والمهندسين، وقصد مكان الزقاق، وكان أرضا جافة، فأمر المهندسين بوزن الأرض ووزن سطوح ماء البحرين ففعلوا ذلك فوجدوا البحر الكبير يشف علوه على البحر الشامي بشيء يسير، فرفعوا البلاد التي على الساحل من بحر الشام ونقلوها من أخفض إلى أرفع ثم أمر أن تحفر الأرض التي بين بلاد طنجة وبلاد الأندلس، فحفرت حتى وصل الحفر إلى الجبال التي في أسفل الأرض، وبنى عليها رصيفا بالحجر والجيار إفراغا، وكان طول البناء اثني عشر ميلا، وهو الذي كان بين البحرين

من المسافة والبعد، وبنى رصيفا آخر يقابله مما يلي أرض طنجة، وكان بين الرصيفين سعة ستة أميال فقط. فلما أكمل الرصيفين حفر للماء من جهة البحر الأعظم فمر ماؤه بسيله وقوته بين الرصيفين ودخل البحر الشامي ففاض ماؤه عليه وهلكت بذلك مدن كثيرة كانت على الشطين معا وغرق أهلها وطغى الماء على الرصيفين نحو إحدى عشرة قامة».

ومهما يكن الطابع الأسطوري لهذه الرواية فإن ما يهمنا منها هو دلالتها على نوعية العلاقة بين العدوتين في الأزمنة القديمة، وهي علاقة عدائية دعت، حسب الأسطورة، إلى القيام بعملية فصل قاري أي عكس عملية الربط القاري التي تتجه إليها الأنظار اليوم.

وإذا نظرنا إلى العلاقة بين المغرب الأقصى والأندلس خلال العهد الإسلامي وجدنا أنها كانت علاقة عضوية حسب التعبير الشائع، وقد بدأت منذ الفتح الإسلامي للأندلس، ومن المعروف أن جيش الفتح كان معظمه من المغاربة وعلى رأسه طارق بن زياد المغربي، وما أن سمع الناس من أهل بر العدوة بخبر ذلك الفتح العجيب حتى لحقوا بطارق وأقبلوا نحوه من كل جهة، وانتشروا في أرجاء الجزيرة، وظلوا يتوافدون بعد ذلك، وغدوا يكونون عنصرا نشيطا في الحياة الأندلسية وعضوا فعالا في بنيتها الاجتماعية، وقد استقر عدد كبير من هذا العنصر الفاتح من بربر المغرب الأقصى في الثغور الشمالية، وكان لهم الفضل الأكبر في حمايتها ودرء الخطر عن المسلمين في الأندلس زمنا طويلا، وهكذا ظهر الوجود المغربي في الأندلس قويا بعد الفتح وطوال عصر الولاة.

وعندما قامت دولة الأمويين بالأندلس كان للعنصر المغربي إسهام كبير في قيامها، إذ أن أخوال عبد الرحمان الداخل من البربر هم الذين سهلوا له الوصول إلى الأندلس وساعدوه على بلوغ الهدف. وكان لانضمام القبائل البربرية إليه أثر حاسم في ترجيح كفته ونجاح أمره، وقد ظل الأمويون معترفين بهذا، وكانوا يعينون في عدد من الخطط الكبيرة والوظائف السامية أعلاما من العائلات البربرية الأصل كبني وانسوس وبني الزجالي وغيرهم، وكان العنصر البربري يستخدم دائما في الجيش طوال هذا العصر الأموي، بل أصبح هو الغالب في زمن الخلافة الأموية والحجابة العامرية. ونبغ في العلوم والآداب خلال هذا العصر في الأندلس عدد كبير من ذوي الأصول المغربية من أمثال يحيى بن يحيى وذريته، ومنذر بن سعيد وأولاده، وأبي موسى الهواري وعباس بن فرناس وابن دراج القسطلي وغيرُهم كثير كما تشهد بذلك كتب الطبقات. وأما إسهام هذا

العنصر المغربي في الفلاحة والصناعة والعمارة في هذا العصر أيضا فهو شيء تشهد له النصوص وتؤكده الوثائق. وإذا كانت كفة الأندلس في الميزان السياسي راجحة خلال عهد الخلافة والحجابة العامرية حيث غدت العدوة تابعة للأندلس أيام عبد الرحمان الناصر والحكم المستنصر والمنصور بن أبي عامر، فإن كفة المغرب ستصبح هي الراجحة طوال العصور التالية.

فمن المعروف أن الأندلس بعد فترة الطوائف قد اندمجت في الامبراطورية المرابطية والموحدية، أي خلال أكثر من ثلاثة قرون، كما أن دولة بني نصر في مملكة غرناطة لم يكن لها أن تكون لولا بنو مَرين، وقد كان لهذا الاندماج آثارٌ لاتحصى ولا تعد في الأندلس والمغرب، وتم تفاعل كبير بين البلدين والشعبين في مختلف المجالات، وكثر التزاور والتنقل بين العدوتين، ووقعت هجرات متعددة مع تغير في ناموس الهجرة، إذ أن اتجاه الهجرة أصبح من الأندلس إلى المغرب بعد أن كانت الهجرة في القرون الأولى تتجه من المغرب إلى الأندلس ويمكن تكوين فكرة عن هذه الهجرات من تتبع الأعداد الهائلة من العلماء الأندلسيين الذين انتقلوا إلى مراكش وفاس وغيرهما، وذلك من خلال كتب التراجم، وظلّت وتيرة الهجرة من الأندلس إلى المغرب في تزايد إلى أن بلغت نهايتها القصوى بعد جلاء المسلمين الأخير من الفردوس المفقود.

وقد ظهر أثر ذلك كله في النواحي الثقافية والاجتماعية والاقتصادية سواء في الأندلس أو في المغرب، وما زلنا في المغرب إلى يومنا هذا نلحظ مظاهر ذلك التواصل الذي كان بين المغرب والأندلس رغم مرور قرون على نهاية الأندلس. وما تزال آثار مادية ومعنوية مغربية في إسبانيا إلى اليوم شاهدة على الوجود المغربي الذي كان هناك، وتعدادها مما لا تتسع له هذه الكلمة، وما يزال كذلك تراث الأندلس محفوظا ومستمرا في المغرب، تمثله الأسر الأندلسية الأصل في عدد من الحواضر والقرى، ونراه في العمارة والموسيقى والطبخ وغيرها من رقائق الحضارة كما تقدم، وقد امتزج هذا التراث الأندلسي بالتراث المغربي فأصبحا تراثا مركبا تركيبا مزجياً.

وأما تفاعل المغرب والأندلس في مجال العلوم والآداب فحدث عن البحر ولا حرج.

حضرات الزملاء :

إن العناية بتراث الأندلس وجدت في المغرب منذ وجود الأندلس بحكم العوامل التي أشرت إليها آنفا. وثمة أمثلة لاحصر لها من العناية بهذا التراث في عهود المرابطين والموحدين والمرينيين، وفي «العبر» لابن خلدون و«القرطاس» خبر مفصل عن ثلاثة عشر

حملا من الكتب أهداها ملك إسبانيا إلى السلطان يعقوب بن عبد الحق المريني ويوجد بعضها إلى اليوم في خزانة القرويين.

وقد ظل إهداء الكتب واستهداؤها وطلبها من ملوك اسبانيا قائما إلى عهد دولتنا العلوية الشريفة كما تدل على ذلك رحلات السفراء ولاسيما رحلة محمد بن عبد الوهاب الغساني، وهكذا فإن العناية بتراث الأندلس لم تنته بنهاية الوجود الإسلامي في الأندلس، بل إن هذا التراث أصبح بعد ذلك أمانة حملها المغاربة الذين احتضنوا تراث الأندلس كما احتضنوا أهله.

وما قصة آخر ملوك غرناطة الذي لجأ هو وقومه إلى فاس، إلا واحدة من قصص معروفة، وقد ذكر المؤرخون أن الملك المذكور بنى بفاس قصورا على طريقة بنيان الأندلس، وخلف ذرية ظلت معروفة بفاس إلى وقتنا.

وإذا كان قسم كبير من التراث الأندلسي قد تعرض للإحراق، في مناسبات مختلفة عرضها وعللها الأستاذ الكبير «خوليان ريبيرا» في مقالة له مشهورة حول المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية فإن القسم الآخر من هذا التراث أتيح له أن ينجو ويحفظ في المغرب.

ويعتبر السلطان أحمد المنصور السعدي صاحب فضل كبير على إنقاذ تراث الأندلس وإحيائه، فقد أنشأ بمراكش خزانة ملوكية نعرف أنها كانت تضم كل نفيس وغريب من هذا التراث، وفي خزائن الكتب المغربية اليوم بقية باقية منها، ومن هذه البقية جزء من مجموع أشعار – نشرتُه أخيرا – كان في مكتبة يوسف الثالث النصري، وأنشأ أحمد المنصور أيضا خزانة جديدة في القرويين بفاس حبَّس عليها الكثير من كتب التراث الأندلسي والمغربي. ويستطيع الواقف على التآليف الأندلسية المخطوطة الموجودة اليوم أن يلاحظ أن معظمها منتسخ في عهده وعهد الدولة السعدية على العموم، ولعل من أسباب هذا قرب العهد يومئذ بالأندلس ووجود عدد كبير من الأندلسيين الذين نقدر أنهم حملوا ما أمكن حمله من تراثهم، ومن المعروف أن المنصور استعمل الأندلسيين في عدد من أعماله وكان ينزع إلى مضاهاة بني الأحمر. ونحس هذا من قوله في كاتبه وشاعره عبد العزيز الفشتالي : «أننا نباري به لسان الدين ابن الخطيب».

وقد كان الفشتالي ينحو مَنْحى ابن الخطيب في كتابته التاريخية ورسائله الديوانية وتآليفه الأدبية ككتابه «مدد الجيش» الذي ذيل به «جيش التوشيح» لابن الخطيب، وإنّ شيوع الموشحات في عهد هذا السلطان لهو علامة على انتشار التراث الأندلسي. ومن يقرأ أخبار قصر البديع والأشعار التي كانت منقوشة على جدرانه وطاقاته لا يفوته أن يلحظ الشبه بين هذا القصر وقصر الحمراء وهو شبه موجود أيضا في البِيلَتَيْن

بالقرويين وفي مقبرة ملوك السعديين بمراكش.

وقد كان بعض أولاد المنصور وعدد من رجال دولته من المولعين بتراث الأندلس.

أما أولاد المنصور فأشهرهم في هذا هو زيدان الذي كان إشفاقه على مكتبته يماثل إشفاقه على عرشه، وكان من غرائب المفارقات التاريخية أن تؤول مكتبته الحافلة بالتراث الأندلسي إلى إسبانيا في ظروف تاريخية معروفة، وقد غدا ما بقي منها بعد حريق مؤسف نواة لعودة الاستعراب إلى شبه الجزيرة بعد قطيعة ظرفية. وعلى المخطوطات الزيدانية الموجودة في الأسكوريال اعتمد شيخ مدرسة الاستعراب العلمي «فرنسشكه قديره» وتلميذه «خوليان ريبيرا» في نشر معظم ماسُمِّي بالمكتبة العربية الإسبانية، ولست أدري كيف وَهِمَ هذان الشيخان الجليلان في نِسْبة ملكية بعضها إلى غير السعديين، فالتملك الذي على الورقة الأولى في فهرسة ابن خير يقول :

«تملك هذا الكتاب عبد الله ووليه أبو فارس بن أمير المؤمنين أحمد المنصور بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين الحسنيين خار الله له». وأبو فارس هذا هو عبد العزيز ولد المنصور السعدي وله ترجمة معروفة، ومع أن النسبة واضحة لكنها حولت وهماً إلى أبي فارس الحفصي ولا علاقة له بها، ومما تنبغي الإشارة إليه أن مخطوطة «الصّلة» لابن بشكوال كانت في ملك ابن بطوطة ومخطوطة «معجم ابن الأبار» كانت عند ابن رشيد ثم آلتا إلى الخزانة المنصورية.

وأما رجال دولة المنصور فمنهم شيخ الجماعة أحمد المنجور الذي «كان مولعا بأمثال عامة الأندلس يَستحسن لغتهم ولُكْنتهم، ويُثني عليهم وعلى بلادهم الجزيرة ويستحسنها ويتشوف إليها».

ومن هؤلاء المقَّري مفتي الحضرة - حضرة فاس - كما سنرى، والوزير الغساني الغرناطي الأصل والذي يصف في «حديقة الأزهار» بعض أزهار الأندلس نقلا عن والده الذي عاش في غرناطة، ويروي كذلك بعض أزجال الفقيه عُمَر الزجّال آخر الزجالين، في الأندلس. وباختصار فإنه بعد مرور قرن من الزمان تقريبا على الهجرة من غرناطة ظهر نوع من أدب الحنين إلى الأندلس، وقد تمثل هذا الحنين وتجلى في عملين كبيرين يرجع الفضل في إنجازهما إلى عالمين تِلمْسانيين عاشا في فاس واعتمدا على مكتباتها، أولهما أحمد الونشريسي مؤلف «المعيار» الذي سبق ذكره، وقد وجدَ هذا التلمساني الذي آثر الإقامة في فاس بغيته في مكتبة آل الغرديس، وكان يحمل منها إلى عرصته ما شاء كيف شاء، وبفضل هذا الكتاب الضخم حُفظ قدر كبير جدا من التراث الفقهي في الأندلس من الضياع وإن كانت بعض مصادر هذا الكتاب أخذت تظهر وتنشر في السنين الأخيرة.

أما التِلمْساني الثاني فهو أحمد المقّري مؤلف «نفح الطّيب» وما أدراك ما نفحُ الطيب، إذ يمكن القول أنه لولاه لما عرفت الأندلس على أوسع نطاق، لأن المقّري جمع فيه من أخبار الأندلس وأخبار أدبائها وشعرائها وعلمائها ما لَمْ يجمعه أحد قبله ولا بعده.

ومع أن المقّري ألف هذه الموسوعة الأدبية والتاريخية في المشرق، فإننا نقدر أنه كان قد استوعب مادته من خزائن فاس ومراكش وتلمسان، ونُقدّر كذلك أن فكرة تأليفه ربما نشأت عنده قبل سفره إلى المشرق وأنه حققها عندما وجد الأمر يدعو إلى تعريف المشارقة بالأندلس ووزيرها لسان الدين ابن الخطيب.

وبما أنه ألف كتابه وهو في ديار الغربة فقد جاء مطبوعا بطابع الحنين ومصبوغا بصبغة الرومانسية، وقد صادف طبعه أول مرة في منتصف القرن الماضي في أوروبا أولا ثم في مصر بعد ذلك انتشار الرومانسية أو الرومانطيقية وفقدان السيادة والاستقلال في البلدان الإسلامية فكان لكل ذلك أثره في اصطباغ الكتابات الأولى حول الأندلس بصبغة هذا المذهب الأدبي. ومن أمثلة ذلك ما نجده في عدد من القصص والروايات توجهت إلى ماهو مثير ومشوق في هذه الموسوعة الأندلسية، ولم يصر «نفح الطيب» مرجعا نافعا للدراسات الأكاديمية الحديثة إلا فيما بعد.

هذا وإن تعدد النسخ الخطية من «نفح الطيب» في الخزائن العامة والخاصة بالمغرب ليدل على انتشارِه وإقبال الناس عليه، وقد كان أساسا من أسس الثقافة الأدبية في القرون الأخيرة، وكان معظم أدبائنا في هذه القرون يحفظون أشعاره وأخباره عن ظهر قلب.

كما أن عددا كبيرا من كتب التراث الأندلسي في مختلف العلوم والفنون ظلت موجودة في خزائن الجوامع والزوايا وغيرها، وقد ذكر الأستاذ العابد الفاسي أنه وقف على وثيقة تشير إلى أن «المقتبس» لابن حيان كان يوجد بتمامه، أي بأسفاره العشرة، في الخزانة التي أنشأها المولى الرشيد العلوي بمسجد المدينة البيضاء بفاس الجديد، ولعل الأوراق التي ظهرت من هذا التاريخ الجليل بخزانة القرويين كانت من البقية التي انتقَلَتْ منه إليها عام 1956. وفي «المعيار» للونشريسي نص مطول حول عمر ابن حفصون وثورته، وهو منقول من أحد الأسفار المفقودة من المقتبس التي كانت في فاس أيضا.

ونستطيع أن نقرر أن التراث الأندلسي في الأدب والتاريخ ظل فاعلا ومؤثرا في بعض البيئات الأدبية في العصر العلوي، وأذكر على سبيل المثال ابن زاكور الفاسي الذي شرح «قلائد العقيان» ونقل في شرحه عن مصادر تاريخية مفقودة اليوم مثل كتاب «الاحتفال» للقبشي القرطبي.

وإذا أردت أن أزيد مثالا آخر يوضح كيف ظل تراث الأندلس حيا في المغرب، ولا سيما في أذهان ذوي الأصول الأندلسية فسأحيل على «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» للغساني الذي زار إسبانيا في آخر القرن السابع عشر.

وأضيف مثالا أحدث من هذا وهو مثال الأديب غريطْ مؤلف «فواصل الجمان» على غرار «قلائد العقيان»، وهي تمثل خير تمثيل استمرار التقاليد الأدبية الأندلسية إلى عهد قريب.

ولا أنسى في الأخير ذكر الدور الذي كان لجامعة القرويين ومثيلاتها بالمغرب في حفظ تراث الأندلس الفقهي والنحوي والصوفي وغيره.

إن شهرة المغرب بأنه خزّان لتراث الأندلس كانت مما وجه إليه أنظار هواة الكتب في أوروبا وأمريكا الذين استطاعوا في ظروف مختلفة الحصول على عدد من المخطوطات المغربية، وهي موجودة اليوم في دور الكتب المشهورة في ليدِنْ وباريس ولندن وأكسفورد وبرِنْستون وغيرها، كما أن معظم مخطوطات المكتبة الوطنية في مدريد يرجع أصلها إلى تطوان. ومع هذا فقد ظل هذا الخزان يمد الباحثين دائما بالجديد ويفاجئهم بالغريب. ولا أدل على ذلك مما ظهر طوال عهد الحماية وما يزال يظهر في عهد الاستقلال.

كما أشير باختصار إلى أن المطبعة الحجَرية التي قامت في المغرب منذ 1864 أسهمت بحَظ وافر في طبع عدد من كتب التراث الأندلسي، ويبدو ذلك جليا لمتصفح فهرسها القديم الذي وضعه ابنْ شنبْ وَبروفَنسال أو الفهرس الجديد الذي أعده فَوزي عبد الرزاق.

أما معهد الدروس المغربية العليا الذي أسس عام 1920 فهو أول معهد عصري للبحث التاريخي والأدبي في المغرب، وقد أنشأ لهذا الغرض مجلة بالفرنسية ما تزال تصدر. والذين عملوا في هذا المعهد – وإن كانوا فرنسيين – إلا أنهم أدركوا حجم الروابط التاريخية بين المغرب والأندلس وقد أعطوا لهذا البعد التاريخي حقه سواء في مجلة هِسبْرِيسْ أم في منشورات المعهد.

فمن منشورات المعهد التراثية «صحيح الإمام البخاري» بصورة نسخة ابن سَعَادة البلَنْسِي التي كتبها في مرسية عام 492 هـ 1099 م.

وكتاب في آداب الحسبة للسقطي المالقي.

و«تحفة الأحباب».

و«طبقات الأمم» للقاضي صاعد الأندلسي.

و«مفاخر البربر» لمؤلف مجهول. وللكتاب صلة قوية بالأندلس.

و«أعمال الاعلام» لابن الخطيب.

و«درة الحجال» لابن القاضي.

و«الحلل الموشية» لابن سماك المالقي.

و«صلة الصلة» لابن الزبير.

و«البديع في وصف الربيع» لأبي الوليد الحميدي الاشبيلي.

والقائمة طولية ولاأريد أن أثقل عليكم بسردها.

وأما المقالات الخاصة بالأندلس في مجلة «هِيسْبِيرِيسْ» فهي كثيرة جدا، ولا يفوقها إلا مجلة الأندلس التي سأشير إليها فيما بعد.

إن معظم المؤلفات والمقالات التي نشرها معهد الدروس العليا المغربية حول الأندلس هي للأستاذين لِيفِي بْروفنسَال وجورْجْ كولان، فالدراسات الأندلسية مدينة لهذين العالمين الكبيرين على الخصوص بالشيء الكثير الكثير، وَ هُمَا يذكُرَانِ فضل المغرب وعلمائه عليهما كالشيخ عبد الحي الكتاني في فاس والفقيه ابن علي في سلا والشريف ابن زيدان في مكناس وغيرهم، وقد كان للخزائن المغربية وأسواق الكتب في المدن المغربية وظروف العمل في رباط الفتح الأثر الكبير في ظروف تكوينهما وحظوظ نجاحهما حتى أغنيا المكتبة الأندلسية بالجديد من تراث الأندلس، فمن خزانة القرويين العامرة نُشِر كتاب «التبيان» أو «مذكرات الأمير عبد الله الزيري»، ومنها نشر «المقتبس» لابن حيَّان، ومن خزانة عبد الحي نشرت صلة «صِلة الصِّلة» لابن الزبير وأصلها من خزانة القرويين.

وفي سوق المخطوطات المغربية ظهر مجموع ابن بشرى، ومن الخزائن الخاصة في المغرب طبعت لأول مرة «ذخيرة» ابن بسَّام وغيرها. وهذا الذي أقوله سبق إلى قوله شيخ الدراسات الأندلسية «ضُونْ إِميلْيوغَرْسِية غُومِس، فقد أوضح في تقديم الدراسات المهداة إلى ليفي بروفنسال بعد وفاته أن نشاطه اتسع خلال وجوده في المغرب الذي هو بالغرب مثل الصين بالشرق في تقاليده العجيبة وكنوزه الغنية كما يقول، وذكر أن تعرفه على ما في المغرب من ذلك ووجود فِرقٍ من العلماء الممتازين معه في معهد الدراسات العليا وظهور مجلة «هِيسْبِيرِيس» كلها كونت مجموعة من الظروف الصالحة لنشاطه ونجاحه، وقد فتحت في وجهه خزانة القرويين وغيرها وسمح له باستعارة مخطوطاتها.

ولم يكن بْرُوفَنْسال وكولان وحدهما في الميدان كما قلنا، فقد كان فيه آخرون، ومن المعروف أن الأستاذ الجليل المرحوم السيد محمد الفاسي كان له إسهام كبير في

المعهد المذكور وفي الدراسات الأندلسية التي تؤلف جانبا بارزا من جوانب اهتماماته المتعددة. والدراساتُ الأندلسية تدين له بكثير من الإنجازات. أما الأستاذ المرحوم السيد عبد الله كنُّون فقد كان قُطب هذه الدراسات في شمال المغرب وله عليها أفضال كثيرة.

هذا وإن الصحف والمجلات الوطنية في عهد الحماية لا يكاد يخلو عدد منها من ذكر الأندلس وماضيها المجيد، وما من واحد من الوطنيين المشهورين إلا وله كتابة حول الأندلس وأذكر على سبيل المثال أسماء الزعماء المَرْحُومين أحمد بَلافْرِيجْ وعَلاّل الفاسي ومحمد بَلْحَسَن الوزّاني، وذلك لأن تراث الأندلس ممزوجا بتراث المغرب كان يمثل يومئذ طاقة معنوية ضرورية.

وأقول في آخر هذا القسم من العرض إن الاهتمام بنشر تراث الأندلس ودرسه ما يزال مستمرا في الجامعات المغربية وفي غيرها من المؤسسات العلمية، فقد انجزت أطروحات وحققت نصوص وكتبت دراسات، ولا يتسع العَرض لذكرها أو الإشارة إلى عناوينها، كما أن نشر التراث الأندلسي هو من اهتمامات أكاديمية المملكة المغربية، ويمكن النظر في قائمة منشوراتها لمعرفة ما أنجزته في هذا الميدان.

وإذا كنت قد ركزت في هذا العرض على دور المغرب الأقصى في الحفاظ على تراث الأندلس فَلأنّ المقام يخصّص والمناسبة تحدّد. وأنا لا أنسى الدور المُماثل الذي قام به أهل تونس وأهل الجزائر في رعاية تراث الأندلس، وإن في خزائن البلدين الشقيقين قسما مُهماً من المخطوطات الأندلسية، وفيهما مثل ما في المغرب مظاهر حضارية متعددة منحدرة من الأندلس.

كما أن العناية بنشر تراث الأندلس والبحث فيه موجودٌ في البلدين الشقيقين منذ زمان. وإني لأذكر على سبيل المثال وبكل إجلال جهود ابنِ أبي شنبْ وحَسن حُسني عبد الوهاب.

أما المشرق العربي فإن فضل علمائه على هذا التراث فضل عظيم، ولمصْر وعلمائها قصب السبق ومزية الريادة.

ولست أدري إذا كان يصح لي أن أتحدث عن العناية بتراث الأندلس في موطنه إسبانيا وأمام جماعة من القائمين عليه، وإني لأخشى أن أكون مثل حامِل التمر إلى هجر كما يقول المثل العربي، ولكني مع هذا استسمح في أن أقول كلمة في الموضوع ولن تكون إلا تذكيرا ببعض أعمال المستعربين الأقدمين وتقديرا لجهود المحدثين منهم وعلى رأسهم زميلنا الكبير دُونْ اميلْيوغَرْسية غُومِسْ.

لقد قلت في حديث منشور بإحدى الصحف أن الاستشراق أو الاستعراب الإسباني يتميز عن غيره بأنه الاستشراق الوحيد الذي له أرضية جغرافية وخلفيّة تاريخية، ولهذا قصر معظم المستشرقين الإسبان بحوثهم على ماضي الأندلس تاريخا وأدبا وحضارة وثقافة.

وإذ كان هذا التقديم لا يتسع لإلقاء نظرة على هذا الاستعراب منذ بدايته فإني سأقتصر على الإشارة إلى مدرسة تميزت بعلمها الكبير وعطائها الغزير وهي مدرسة الاستعراب العلمي الدقيق التي ظهرت مع العالِم بَاسْكوال دِي جايانْجوسْ (1809 – 1897) صاحب الإسهام الكبير في أول طبعة لـ «نفح الطيب» ثم العالِم فْرانْسِيشْكوكوديرا صاحب الأعمال الجليلة وناشر المكتبة الأندلسية المعروفة لأول مرة وهي تتألف من عشر مجلدات هي :

– «الصلة» لابن بشكْوال.
– و«بغية الملتمس» للضبّي.
– و«المعجم» لابن الأبّار.
– و«تاريخ علماء الأندلس» لابن الفَرضي.
– وفهرس ابن خَير.

وذلك قبل أن تطبع في بلداننا العربية بزمن طويل، وعلى يد هذا العالم كُودِيرَهْ تخرج معظم المستعربين في وقته، وأصبحوا يُدْعون بِبَنِي كُوديره، أي أنهم أبناؤه الروحيون، وكان أشهرهم وأعظمهم العالم خولْيان رِيبيرًا الذي ساعد أستاذه كوديره في طبع المكتبة الأندلسية المذكورة وأخرج هو مجموعة أخرى هي : مجموعة الدراسات العربية، وكوّن تلاميذ وأنشأ مجلات. ثم جاء أسِينْ بَلاَثْيُوسْ صاحب الصيت الذائع والإنتاج الواسع، وجُنْثَالِثْ بَالِنْثِيَا الذي ألف أول تأليف جامع للأدب الأندلسي وهو الذي ترجمه الدكتور حسين مؤنس بعنوان «تاريخ الفكر الأندلسي»، فهؤلاء هم الأعلام الكبار في هذه المدرسة التي شبهها الأستاذ الجليل إميليو غَرْسِية غُومِث في كلمة له بشَجَرة، جايا نجوس تُربتها الطيبة، وكُوديره أصلها الثابت، وريِبيرا فرعها الباسق وأسِينْ هو زهرتها وثمرتها.

أما ضُونْ إميليو صاحب هذا القول فإنه هو حامل لواء الدراسات الأندلسية بعدهم، وهو اليوم عميد جميع المستعربين في إسبانيا وشيخ المستشرقين غير مُنازَع ولا مدافع، وتلاميذه وتلاميذ تلاميذه ينهضون في مختلف الجماعات والمعاهد الإسبانية بهذه الدراسات ويقومون بتحقيق النصوص ودراستها ونشرها بالعربية مع ترجمتها، وقد طبع

منها الشيء الكثير في إسبانيا، وهي تصدر عن الجامعات ومعهد التعاون مع العالم العربي ومعهد الأبحاث العلمية ومدرسة الدراسات العربية في مدريد وغرناطة. ولعل من يلقي نظرة على قوائم الإصدارات وبرامج الندوات في إسبانيا اليوم يدهش لهذه الحركة الجارية.

ويخيل إلي أن ثمة اليوم تنافسا في الميدان وتسابقا على كسب الرهان، وأرى أنه تنافس محمود وتسابق مقبول، ففي مثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

هذه إشارات سريعة إلى بعض مظاهر العناية بالتراث الأندلسي المشترك في المغرب واسبانيا ونحن نجد في الواقع مظاهر لهذه العناية في عموم العالم العربي والإسلامي ولا يتسع المجال طبعاً ولو لِمجرّد الإشارة إليها هنا.

وقد اقتصرت في هذا العرض المتواضع على بعض ما يتعلق بنشر التراث المدون وتحقيقه.

وأما الدراسات والأبحاث التي أنجزت حول الأندلس خلال القرنين الأخيرين فإنها بحر لا ساحل له وهي متعددة المناهج والمشارب متنوعة التخصصات والمجالات، ويكفي أن أعطي مثالا واحدا من أمثلة كثيرة يصعب حصرها، وهو الدراسات المنشورة في مجلة «الأندلس»، فهذه الدراسات ينفد عمر الباحث أو القارىء لها ولا تنفد هي، ويكفي كذلك أن أضرب المثل ببليوغرافيا أبحاث الأساتذة ل. بروفنسال وإميليو غرسية غومث وغيرهما ممن تعد مؤلفاتهم ومقالاتهم بالمئات. وإني كلما تصفحت هذه وتلك وجدتني أردد قول الشاعر الجاهلي :

ما أرانا نقول إلا معاراً ... أو معادا من قولنا مكرورا

لكنني عندما أتصفح أيضا فهارس المخطوطات التي لم تطبع و لم تدرس بعد أعود فأنشد قول الشاعر الآخر :

وقد وجدت مكان القول ذي سعة ... فإن وجدت لسانا قائلا فَقُل

وقديما قال الشقَندي مفتخرا بتراث الأندلس :

«الحمد لله الذي جعل لمن يفخر بجزيرة الأندلس أن يتكلّم بملء فيه، ويطنب فلا يجد من يعترض عليه ولا مَنْ يثنيه».

والواقع أنّه ما يزال قسم كبير من هذا التراث مخطوطا ومتفرقا في عدد من المكتبات العامة والخاصة في المغرب وغيره. وهو محتاج إلى العناية بتصويره وترميمه ودراسته، ويسعدني أن أنوه هنا بالمبادرة الطيبة التي ستتم قريبا بين الخزانة العامة في الرباط والجهات المعنية في إسبانيا في شأن هذا الموضوع.

أيها الزملاء :

إن التراث ليس غاية في حد ذاته فحسب ولكنه إلى جانب ذلك وسيلة لإبداء معالم الحضارة الأندلسية الزاهية وإظهار ما كان لها من تأثير في داخل الحضارة العربية أولا وعلى الحضارة الغربية ثانيا، وقد كتب الناس من عرب ومستعربين – وما يزالون يكتبون – في هذا الموضوع. وممن كتب فيه أخيرا الأستاذ الحجة ضُونْ خْوَان فرنيط في كتابه القيّم : «الثقافة الأندلسية وآثارها في الشرق والغرب»، وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان : «ما تدين به الثقافة للأندلسيين». ولزميلنا الدكتور فؤاد سِزْكين جهود مشكورة في هذا السبيل أيضا، ولا شك في أن الأبحاث التي ستلقى في هذه الندوة الاستثنائية ستزيد موضوع الأندلس الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب غِنى في الكم وعمقا في الكيف وسعة في الانتشار.

الهوية الثقافية الأندلسية من خلال
رسالة ابن حزم في فضل الأندلس

امحمد بن عبود

مقدمة :

عرفت مسألة الهوية الثقافية الأندلسية إبهاما وغموضا نظرا للمواقف المتعددة والمتناقضة أحيانا في النقاش الحاد بين المثقفين الأندلسيين من جهة والمثقفين المشارقة والمغاربة من جهة أخرى في العصر الوسيط. وما زال النقاش قائماً إلى يومنا حول هذه المسألة بين الباحثين في المشرق والمغرب ولدى المستشرقين. ومما لا شك فيه أن هذا المفهوم بحاجة ملحة إلى المزيد من الدرس والتحليل والتوضيح والتحديد. كما أننا بحاجة إلى مناقشة أبعاده المختلفة. وسوف نقوم بذلك على مستويين، أولهما عن طريق مناقشته من خلال قراءة دقيقة «لرسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها» لأبي محمد علي بن حزم القرطبي، واعتمادا على غيرها من المصادر الأندلسية المعاصرة للقرن الخامس الهجري. وهناك مجموعة من التساؤلات وراء بحثنا هذا منها الآتي ذكرها :

ماهي العناصر الجوهرية لمفهوم الهوية الأندلسية الثقافية كما تصورها الأندلسيون المعاصرون للقرن الخامس الهجري ؟ ماهي عناصر هذا المفهوم التي تُعبر عن وعي الأندلسيين بالانتماء الجماعي إلى حركة ثقافية أندلسية ؟ ماهي نظرة الأندلسيين المعاصرين للقرن الخامس الهجري إلى هذا المفهوم، وما موقفهم من غيرهم فيما يخص هذه المسألة ؟ أين تقع خصوصية الهوية الثقافية الأندلسية ومساهمتها في التجديد المعرفي والإبداع ؟ كيف يمكننا تقويم هذا المفهوم في سياقه التاريخي والمعرفي ؟

I الحركة الثقافية الأندلسية من خلال رسالة ابن حزم :

يمكننا أن نحدد أهم عناصر الحركة الثقافية الأندلسية من خلال رسالة ابن حزم

في فضل الأندلس. إن انتشار الثقافة الأندلسية في الأندلس وخارجها شمل جميع شرائح المجتمع الأندلسي. نلاحظ هذه الظاهرة في مقدمة «الرسالة» حيث قدم ابن حزم مسوغات لإنشائه تلك الرسالة، فذكر رغبة حاكم البونت أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن قاسم في طرح إشكال الثقافة الأندلسية رسميا. وهذا يعكس مدى اهتمام ملوك الطوائف بالعلم في فروعه المختلفة.[1] ثم ذكر ابن حزم مراسلة أحد أصدقائه الأندلسيين هو أبو بكر محمد بن إسحاق مع قيرَواني في موضوع فضائل الأندلس العلمية والثقافية. وهذه المراسلة تؤكد التواصل الثقافي بين علماء الأندلس والمغرب العربي والحوار بين القطرين رغم الاختلاف في الآراء والمواقف بينهما أحيانا.[2] وذكر ابن حزم إطلاعه على رسالة صديقه الأندلسي وعبر عن تضامنه مع الموقف المدافع عن الهوية الثقافية والأندلسية في رسالة صديقه مما يدل على وجود تعاون وتضامن ثقافي في الأندلس بين علمائها وأدبائها.[3] ويبرز الدفاع عن أطروحة الهوية الثقافية الأندلسية عند ابن حزم أساسا في محتوى رسالته في فضل الأندلس، وسوف نتطرق لذلك في مناقشتنا. ولكن هناك عنصر لا يخلو من أهمية فيما يخص ذكر ابن حزم للظروف التي دفعته إلى وضع رسالته يتجلى في شعوره بضرورة تقديم مشروع ربما كان واقعيا، في شكل مقدمة للحوار بين الأندلس والمغرب حول طبيعة الثقافة الأندلسية.[4] وهذا يعني أنه كان يرغب في دراسة جوانب هامة من الثقافة الأندلسية بقدر ما كان يسعى إلى الدفاع عن الهوية الثقافية الأندلسية وتأكيد خصوصيتها وانفرادها عن غيرها في عدد من المجالات المعرفية. ويمكن لنا أن نستنتج من ذلك رغبته (ورغبة جل المثقفين الأندلسيين المعاصرين له) في البحث عن شخصيته الثقافية في مجال تخصصه بصفته فردا ينتمي إلى حركة ثقافية جماعية لها مميزاتها الخاصة. كما يمكن القول إن وعي الأندلسيين بانتمائهم لهذه الحركة تجاوز حدود المثقفين اللامعين ليضم المثقف الأندلسي العادي[5]. وعرفت الثقافة الأندلسية ازدهارا كبيرا في مجالات معرفية متعددة. وهذا العنصر برز أيضا في رسالة ابن حزم. وهكذا يمكن القول إن رسالة ابن حزم في فضل الأندلس تعكس أحد المميزات الأساسية للثقافة الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري وهو التخصص.

لقد شمل التخصص مجالات معرفية متعددة كالأدب والتاريخ والجغرافيا والرياضيات والطب والفلاحة والحديث والفقه. يمكننا أن نذكر عددا من الأندلسيين المعاصرين للقرن الخامس الهجري الذين ألفوا في مجالات معرفية مختلفة وتخصصوا فيها دون غيرها كأبي حيّان في التاريخ وأبي عُبيد البكْري في الجغرافيا وأبي الوليد الباجي في الفقه المالكي وابن زيدون في الشعر. إن لائحة المفكرين الأندلسيين اللامعين من

القرن الخامس الهجري طويلة. وليس هدفنا ذكرهم جميعا. إنما المهم في الأمر هو أن هؤلاء المثقفين الأندلسيين تخصصوا في جل العلوم التي كانت معروفة آنذاك كما أنهم تعمّقوا في دراستها إلى درجة كبيرة فقدم كل منهم جديدا في مجال تخصصه.[6] والمهم في الأمر أيضا هو أن انتشار البحث والتأليف في عدد كبير من التخصصات في الأندلس خلال عصر الطوائف، كان مصحوبا بوعي المثقفين الأندلسيين بضرورة حصر اهتماماتهم في مجالات معرفية محددة قصد السيطرة عليها والتعمق فيها.

والتخصص في رأينا أساسي لفهم نجاح الازدهار الثقافي والفكري الذي انفردت به الأندلس خلال عصر الطوائف، والذي كان له دور كبير في تبلور الهوية الأندلسية.

لقد عبَّر ابن حزم عن وعيه بوجود التخصص في الأندلس عندما قدم لنا تصنيفا للعلوم التي كانت مزدهرة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري مثل الأدب والتاريخ. إلا أن الأهم في الأمر هو تقويم هذا التخصص عند بعض المفكرين الأندلسيين من القرن الخامس الهجري. فهناك مثلا إحالات متعددة بأقلام أندلسية تُعبر عن تقويم بعض المثقفين الأندلسيين في تخصصات محددة أو الاعتراف لهؤلاء المثقفين بمهارتهم في تخصصات معينة. مثلا، اعتراف الجميع لابن حيّان بتفوّقه في مجال تخصُّصه وهو التاريخ الأندلسي منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية دولة بني أمية (في كتابه «المقتبس») وفي التاريخ الأندلسي خلال عصر ملوك الطوائف على وجه الخصوص (في كتابه «المتين»)[7] ومع ذلك فإن تطور مفهوم التخصص الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري كان مصحوبا بشيوع قناعة أخرى تتجلى في الاقتناع بالتكامل المعرفي. لقد أدَّى هذا إلى تطور تخصصات متعددة في إطار حركة ثقافية شمولية. إن التخصص كان شائعا في إطار التكامل المعرفي في الثقافة الأندلسية.

II مشروع الدفاع عن «فضائل» الأندلس و«محاسنها» :

يمكن اعتبار رسالة ابن حزم في فضل الأندلس دفاعا عن الثقافة الأندلسية وبالتالي تعبيرا عن الهوية الثقافية الأندلسية. يجب أن نقارن موقف ابن حزم في رسالته في فضل الأندلس بمواقف مماثلة لدى عدد من المفكرين الأندلسيين البارزين في مجالات معرفية مختلفة. نجد الدفاع عن الأطروحة الأندلسية عند مؤلفين معاصرين للقرن الخامس الهجري وكذلك عند أولائك الذين عاشوا في عصور لاحقة. لقد عبر ابن بسَّام الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وبداية السادس في مقدمة كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» عن هويته الثقافية الأندلسية بوضوح. إن موقفه واضح في عنوان الكتاب الذي يعدّ دفاعا عن «محاسن أهل الجزيرة» وفضائلها في المجال الثقافي

عموما والأدبي على وجه الخصوص. وإن حصر ابن بسام اهتمامه في المجال الأدبي يعكس ظاهرة التخصص التي طبعت القرن الخامس الهجري.

ونلاحظ أن هناك تشابهاً بين موقفي ابن بسام وابن حزم في التنويه بالثقافة الأندلسية ويتضح هذا مثلا في الفقرة الأولى من مقدمة ابن بسام إذ يقول :

«أما بعدَ حمد الله وليِّ الحمد وأهلِه، والصلاة على سيدنا محمد خاتم رُسُلِه، فإن ثَمَرة هذا الأدب، العالي الرُّتَب، رسالةٌ تُنْثَر وتُرسل، وأبياتٌ تُنْظَم وتُفصَّل، تنثال تلك انْثِيَّال القِطار، على صفحات الأزهار، وتتَّصل هذه اتصالَ القَلائِد، على نحورِ الخرائد، ومازال في أفقنا هذا الأندلس القَصِيِّ إلى وقتنا هذا من فرسان الفنَّين، وأَئِمَّة النَّوْعَيْن، قوم هم ما هم طِيبَ مَكَاسِر،... فصبُّو على قوالِبِ النجوم، غرائب المنثور والمنظوم، وبَاهَوْا غُرَر الضّنَى والأصائِل، بعجائبِ الأشعار والرسائل : نَثْرٌ لو رآه البديعُ لنسِيَ اسمَه، أو اجْتلاه ابنُ هِلال لَوَلاَّه حكْمه، ونَظْمٌ لو سَمِعَه كُثَيِّرٌ ما نسَبَ ولا مَدَح، أو تتبَّعه جِرْوَلٌ ما عوى ولا نبح...»(8).

نلاحظ أن ابن بسام شَخَّصَ فِكرة تطور الأدب الأندلسي في أسلوبه الأدبي الرائع مما يعطي لدفاعه عن هذا الأدب مصداقية كبيرة. كما يمكن مقارنة موقف ابن بسام بموقف ابن حزم من الثقافة العربية الإسلامية في المشرق. إن المشرق كان حاضرا في ذهن الأندلسيين كما يحضر الغرب في أذهان المثقفين العرب والمسلمين اليوم. لذلك لايمكن نفي تأثير الثقافة المشرقية في الأندلس. ولقد كان ابن بسام معجبا بالثقافة العربية بالمشرق مع أنه لم يُعبر عن ذلك بوضوح، ولكنه أوضح في مقدمته أن حصر اهتمامه بالشعر الأندلسي لا يعود إلى نكرانه لقيمة الأدب العربي في المشرق بل إلى رغبته في التعريف بالأدب الأندلسي لدى المشارقة. ويعبّر عن موقفه هذا في قوله :

«وأخذت على نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دَهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أن تعود بدوره أَهِلَّةً، وتصبحَ بحارُه ثِماداً مضمحلة، مع كثرة أدبائِه، ووفور علمائِه،... وليتَ شعري من قَصَرَ العلم على بعض الزمان، وخصَّ أهلَ المشرقِ بالإحسان»(9).

ولقد ذهب ابن حزم أبعد من ابن بسام في التعبير عن إعجابه بالثقافة العربية المشرقية، ونرى ذلك مثلا في قوله :

«وهذه بغداد حاضرة الدنيا، ومعدن كل فضيلة، والمحلة التي سبق أهلها إلى حمل ألوية المعارف، والتدقيق في تصريف العلوم، ورِقَّةِ الأخلاقِ والنباهَة والذكاء وحِدَّة الأفكار ونفاذِ الخواطِرِ...»(10).

ولم يكن الهدف من موقف ابن حزم وابن بسام الإيجابي من الثقافة الأندلسية دفاعيا فقط. لقد ساهم كل منهما في إخصاب الإبداع الفكري الأندلسي، كل في مجال تخصصه. كما انتقد كل منهما الأندلسيين الذين هوّنوا من قيمة الثقافة الأندلسية وترسموا خطى المشارقة وقلدوهم تقليدا أعمى. ويعتبر هذا الموقف تعبيرا عن هويتهما الثقافية الأندلسية.

لقد كان ابن بسام صارما بأسلوبه الساخر في انتقاده الحاد الأندلسيين المقلّدين لأدباء المشرق مع إهمالهم الانتاج الأدبي الأندلسي وتجاهله، وذلك في قوله :

«إلا أن أهل هذا الأفق، أبوا إلا مُتَابَعَة أهل المشرق، يَرْجِعُون إلى أخبارهم المعتادَة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لَجثَوْا على هذا صَنَما، وتَلَوْا ذلك كتابا محكما، وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة، مرمى القَصِيَّة، ومناخ الردِيَّة، لا يعمُرُ بها جنانٌ ولا خلدٌ، ولا يُصَرَّفُ فيها لسان ولا يد»[11].

وقد تجاوز ابن حزم ابن بسام في نقده اللاذع لموقف الأندلسيين من علمائهم. وربما بالغ ابن حزم في تهجمه على موقف الأندلسيين من العلماء لما عاناه شخصيا من اضطهاد بسبب مواقفه المتطرفة علميا وسياسيا. وربما بالغ أيضا في قساوة الأندلسيين دون غيرهم من الشعوب في معاملتهم لعلمائهم. كما أنه بالغ في تعميم حكمه على الأندلسيين دون تحديد فئة معينة منهم. ومما لا شك فيه أن هذا الموقف السلبي لم يؤثر في نشاط الحركة العلمية في الأندلس خلال عصر الطوائف وإنتاجها الفكري الفريد الذي ميز الأندلس وهو هدف تأليف ابن حزم وغيره من الأندلسيين. ويمكن القول إن موقف ابن حزم النقدي للأندلسيين أعطى موقفه الدفاعي عن الثقافة الأندلسية مصداقية أكثر لأنه أظهر قدرته على تحديد الأبعاد الإيجابية والسلبية في الهوية الثقافية والأندلسية على السواء. وفيما يلي نقده اللاذع، لموقف الأندلسيين من علمائهم ومن خلال ذلك للمزاج الأندلسي بوجه عام :

«ولا سيما أندلسنا، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتي به، واستهجانهم حسناته، وتتبع سقطاته وعثرته، وأكثر ذلك مدة حياته، بأضعاف ما في سائر البلاد. إن أجاد قالوا : سارق مغير، ومنتحل مدّع، وإن توسط قالوا : غثّ بارد وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السبق قالوا : متى كان هذا ؟ ومتى تعلم ؟ وفي أي زمن قرأ ؟ ولأمِّه الهَبَل...»[12]

إن البعد الذاتي في موقفي ابن حزم وابن بسام من الثقافة الأندلسية أعطى نفسا

خاصا لدفاعهما عن الحركة الثقافية الأندلسية وعن الهوية الثقافية الأندلسية، حتى تحول دفاعهم عن «فضل الأندلس ومحاسنها» إلى قضية مصيرية ومشروع ثقافي أندلسي انضم إليه فيما بعد مثقفون آخرون مثل الشقندي.[13]

وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم اتخذ موقفا نقديا من الثقافة المشرقية أيضا رغم إعجابه بها. ويعود ذلك إلى روحه النقدية وميله إلى النقاش والمواجهة والتحدّي. لذلك رد على الاتهام القائل بأن الأندلسيين أهملوا ثقافتهم بتوجيه نفس الاتهام إلى المشارقة حيث يقول :

«وما أعلمُ في أخبارٍ بغداد تأليفا غير كتاب أحمد أبي ظاهر. وأما سائر التواريخ التي ألفها أهلها، فلم يخُصُّوا بلدتهم بها دون سائر البلاد، ولا أعلم في أخبار البصرة غير عمر بن شبّة... وأما الجبال وخُراسان وطبرسْتان وجُرجان وكِرْمان وسِجِّسْتان والسّند والرّي وأرمينية وأذرِبيجان وتلك الممالك الكثيرة الضخمة فلا أعلم في شيء منها تأليفا قصد به أخبار ملوك تلك النواحي وعلمائها وشعرائها وأطبائها...»[14]

ويتجلى الهدف في رسالة ابن حزم وفي «ذخيرة» ابن بسام في الدفاع عن الهوية الثقافية الأندلسية وهو هدف مشروع نظرا لما عرفته الأندلس من ازدهار علمي فريد خلال القرن الخامس الهجري. ولم يتردد ابن حزم في ابراز الأندلسيين عندما تطرق لقرطبة قائلا :

«وأما في قسم الأقاليم فإن قُرطبة مسقط رؤوسنا ومَعقّ تمائمنا مع «سُرَّ مَنْ رَأى» في إقليم واحد، فلنا من الفهم والذكاء ما اقتضاه إقليمنا، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مغربة عن مطالعها على الجزء المعمور... فلها من ذلك، على كل حال، حظ يفوق حظ أكثر البلاد، بارتفاع أحد النَّيِّرَيْن بها تسعين درجة، وذلك من أدلة التمكن في العلوم، والنفاذ فيها عند من ذكرنا، وقد صدق ذلك الخبر، وأبانته التجربة، فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه، والبَصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم، بمكان رَحْبِ الفِناء، واسع العَطَن، متنائِي الأقطارِ، فسيح المجال»[15].

ويعبر ابن حزم بوضوح في الاقتباس المذكور أعلاه عن اقتناعه بتفوق الثقافة الأندلسية وازدهار العلوم بالأندلس. كما دافع في هذا النص عن تفوق المثقف الأندلسي في الفهم والذكاء رغم العراقل التي كانت تواجهه. ويستنتج من هذا الموقف أنه كان يدافع عن حركة ثقافية أندلسية فريدة معبّرا بذلك عن هويته الثقافية الأندلسية ومدافعا

عنها. ويظهر وعي ابن حزم بهويته الثقافية الأندلسية في موقفه القائل «فمن هاجر إلينا من سائر البلاد، فنحن أحق به، وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا، الذين إجماعهم فرضٌ اتباعُه، وخلافُه مُحرّم اقترافُه، ومن هاجر منّا إلى غيرنا فلاحَظّ لنا فيه»[16].

والمراد من هذا الموقف إدماج عدد من المفكرين المشارقة البارزين ضمن الحركة الثقافية الأندلسية والتعبير عن الهوية الثقافية الأندلسية وقدرتها على استيعاب الأندلسيين والمشارقة على السواء. قَبِلَ ابن حزمٍ مبدأ التأثير المشرقي في الأندلسيين مقابل قبول مبدأ تأثير المحيط الأندلسي في المشارقة المقيمين بالأندلس.

III منهجية ابن حزم في رسالته في فضل الأندلس تعبيرا عن هويته الثقافية :

قبل الشروع في مناقشة قضايا منهجية في رسالة ابن حزم في فضل الأندلس يجب أن نتساءل عن مدى علاقة المنهجية بالهوية الثقافية الأندلسية. إن منهجية ابن حزم تعكس طريقة تفكيره كما أن التفكير يعد تعبيرا عن الهوية. ونلمس في منهجية رسالة ابن حزم عناصر منهجية تعكس خصوصية الثقافة الأندلسية في القرن الخامس الهجري. فبإبرازنا التطور المنهجي عند ابن حزم وعدد من معاصريه نكون قد تناولنا بعدا جوهريا في الهوية الثقافية الأندلسية.

تتميز رسالة ابن حزم بالضبط والتحديد الدقيق للزمان والمكان والمحتوى والمنهج. إن دراسة ابن حزم تتميز بالطرافة، فلقد عرض مؤلفات عدد هام من المفكرين الأندلسيين. إن الأمر يتعلق بدراسة ببليوغرافية نقدية. واختار الخطة التالية في دراسته :

أ – عرض تأليف أهم المفكرين الأندلسيين الذين عاشوا خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري وقبله ولكنه لم يذكرهم جميعا بل ذكر أبرزهم وأشهرهم.

ب – قدّم هذه التآليف حسب تصنيف اتخذ مادة التخصص مقياسا لها معبّرا بذلك عن استيعابه هذا المفهوم.

ج – تتصف هذه المواد المتخصصة بتنوّع كبير إذ شملت تفسير القرآن الكريم وأحكامه واللغة والتاريخ والطب والفلسفة والرياضيات.

د – لم يكتف ابن حزم بتقديم المصادر الأندلسية وتصنيفها بل قومها بدقة في عدد من الحالات. لقد قدّم محتوى بعضها ولخّصه وعلّق عليه وانتقده. واعتمد في تقويمه على مقاييس مختلفة مثل تقويمه شخصية المؤلفين كما هو الشأن في قوله :

«إلا أني سمعت من أثِق بعقله ودينه من أهلِ العلمِ ممن اتفق على رسوخِه فيه يقول...»[17]

ونلاحظ في هذا الاقتباس أنه ذكر مصدر معلوماته وقوّم مصدره ثم استشهد بالاقتباس المباشر لذلك المصدر. وأصدر أحكامه على عدد من المصادر التي ذكرها مثل قوله «وكتاب لأحمد بن محمد بن موسى في أنساب مشاهير أهل الأندلس، وخمسة أسفار ضخمة من أحسن كتاب في الأنساب وأوسعها...»[18].

وكذا قوله «تآليف أبي مروان ابن حيّان نحو عشرة أسفار، من أجلّ كتاب أُلِّف في هذا المعنى، وهو في الحياة بعد...»[19]. وقوله «... وبلغ أبو الوليد رحمه الله تعالى نحو ثلاثين – لأأعلم مثله في فنه البتة»[20].

ويمكن القول إن شخصية ابن حزم بارزة في عرضه للمصادر الأندلسية وفي اختياراته المنهجية. إن الطابع الشمولي للحدود المعرفية التي جمعت التخصصات الواردة في عرض ابن حزم الببليوغرافي تعكس ميوله بصفته عالما موسوعيا درس عدداً من التخصصات وألف فيها مثل الفقه والأدب والأخلاق والأنساب والسياسة والتاريخ. وتنعكس شخصيته في رسالته في فضل الأندلس في روحه النقدية وميله إلى النقاش والمواجهة والجدال.

وتنعكس جدية ابن حزم في رسالته هذه لأن جمع مثل هذه المادة الضخمة يتطلب مجهودا كبيرا ومعرفة واسعة. كما أن تقويم ابن حزم لهذه المصادر يعكس اطلاعه الواسع في مجالات معرفية متعددة وهضمه مادتها. ولهذه الرسالة قيمة توثيقية هامّة لما تلقيه من أضواء على الأندلس في أبعادها المتعددة. ولقد اجتمعت هذه العناصر وتفاعلت لتؤدي في النهاية إلى رسم صورة طريفة للأندلس وثقافتها من خلال مصادرها.

أريد أن أختم هذا العرض بسؤال حول مدى تأثير الهوية الثقافية الأندلسية في المغرب والمشرق وأوروبا ؟ لقد فضلت أن أركز على طبيعة الهوية الثقافية الأندلسية قصد تحديدها لأن الموقف الشائع لدى المثقفين العرب والأوروبيين يميل إلى نفي هذا التأثير أو تجاهله، فلابد، منهجيا، من الاتفاق على مدى حجم الهوية الثقافية والأندلسية وطبيعتها قبل دراسة تأثيرها في الثقافات الأخرى وتفاعلها معها. ويعود القصد من اختياري ابن حزم موضوعا لمداخلتي إلى إبراز مفكر موسوعي اشتهر عالميا. كما لا ينكر تأثيره في مجالات معرفية مختلفة على نطاق جغرافي واسع يضم المغرب والمشرق وأوروبا.

ومما لا شك فيه أن ابن حزم ساهم بفعالية في تحقيق أحد الأهداف المحددة للجلسة الاستثنائية لأكاديمية المملكة المغربية والتي تتجسد في إحدى فقرات نص الاستدعاء الموجه من طرف الدكتور عبد اللطيف بربيش للمشاركين في هذه الجلسة وهي :

«تبيين ما كان للتراث الفكري الأندلسي من أثر في دفع عجلة التقدم العلمي والحضاري إلى الأمام في تأمين التواصل بين الجزيرة الايبيرية من جهة وبين أقطار المغرب العربي على الخصوص والأقطار العربية على العموم من جهة أخرى».

الـهـوامـش

(1) أبو محمد علي بن حزم «رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها» في «رسائل ابن حزم الأندلسي»، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1982، ص : 172.

(2) نفس المصدر، ص : 171.

(3) نفس المصدر.

(4) نفس المصدر، ص : 171 – 174.

(5) حول بعض عناصر الحركة الثقافية في الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، راجع الدكتور امحمد بن عبود، «جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري»، تطوان، 1987.

(6) هناك دراسات حول تطور مجالات معرفية مختلفة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري. هناك في الأدب مثلا دراسة حول النثر الأدبي في أندلس القرن الخامس الهجري.

(7) هناك إجماع لدى المؤرخين القدماء والمحدثين حول انفراد ابن حيان وتعمّقه في مجال التاريخ الأندلسي. وهناك دراسات حول شخصيات أندلسية معينة في إطار التاريخ منها :
الدكتور عبد الحليم عويس، «ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري»، القاهرة، 1979.

(8) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»، القسم الأول، المجلد الأول، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ليبيا – تونس، 1975، ص : 11.

(9) نفس المرجع، ص : 12.

(10) ابن حزم، المصدر السابق، ص : 176.

(11) ابن بسام، المصدر السابق، ص : 12.

(12) ابن حزم، المصدر السابق، ص : 177.

(13) نشر المقّري رسالة الشقندي في كتابه «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب».

(14) ابن حزم، المصدر السابق، ص : 176.

(15) نفس المصدر، ص : 174.

(16) نفس المصدر، ص : 176.

(17) نفس المصدر، ص : 180.

(18) نفس المصدر، ص : 184.

(19) نفس المصدر.

(20) نفس المصدر، ص : 180.

حضارة الأندلس من خلال رسالتي ابن حزم والشّقندي

محمد الحبيب ابن الخوجة

إن كل من وقف على «الذخيرة في محاسن الجزيرة» لأبي الحسن علي بن بسّام الشنتريني، متأملا خرائدها. متملئا من حسن جواهرها وجمال قلائدها، أو خالط أبا العباس أحمد بن محمد المقّري التِلِمْساني الفاسي، متفيأ رياض نفحه، مجتليا مباهج آدابه، لايمكن أن يعود من وقفته التأملية، ومخالطته العلمية والأدبية، إلا بثروة فكرية عجيبة، وحصيلة ثقافية نادرة، تجمع إلى ما فيها من إبداع وإمتاع، دلائل عبقرية وشواهد حضارة، تكون دائما سببا يشده إلى الأندلس شدا، ويوثق ويؤكد صلته بتاريخها وأهلها وعمارتها وآثارها.

«فأشراف عرب المشرق افتتحوها، وسادات أجناد الشام والعراق نزلوها، وبقي النسل فيها في كل إقليم على عرق كريم، فلا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر وشاعر قاهر»[1].

وهذه الصورة التي يوحي لنا بها ابن بسام، بعد أن طواه الدهر من نحو تسعة قرون، لهي التي تجعلنا، ونحن نتنقل بين المعاهد والآثار، والقرى والأمصار، والمنازل والديار، المتناغمة حضارة ونضارة، المتماثلة حيوية وعمرانا، نذكر في كل رقعة نَزُورها، أو بقعة نحل بها، من كان في تلك الأماكن ببلاد الأندلس من ملوك ووزراء، وسادة أماجد ورؤساء، وعلماء أماثل وفقهاء، وحفاظ محدثين، ومؤرخين إخباريين، وكتّاب وشعراء، وغيرهم من أئمة الفصاحة والبيان، وأهل المروءة والنبالة، وأصحاب المواهب الذين عمروا هذه الأوطان.

---

(1) المقّري : 154/3.

ويظل الناس ممن عرف الأندلس من قريب أو بعيد يهتفون بمغانيها ومرابعها ويتشوقون إلى قصورها ومعاهدها هتاف حَازِم القرطاجَني بها، وتشوقه إليها في مقصورته حين يقول :

436 معاهد ما برحت معهـودةً   بـالأنس في مُغتَبَـقٍ ومغتـدَى
437 كم محضرٍ فيها ومبدى من يشأ   ندّى بها السرح ومن شاء انتدى
438 ومنـزل لمغزل مـا بـرحت   بمقلـتيها تـدرى مـن أدرى
429 ينير مـا بين المـاريـن بها   قصر له قصر سعيد قد عنا[2]

وحين يذكرون الزمن الفاصل، والأمر الواقع، وتلاشي الأماني وتبخر الأحلام، يقفون مع أمير الشعراء أحمد شوقي بتلك العراص يناجون نفوسهم بقوله :

ركب الدهر خاطـري في ثراهـا   فأتى ذلك الحمى بعد حدس
فتجلت لي الـقصور ومـن فيـ   ـها من العز في منازلَ قُعس
ما ضفت قط في الملوك على نـد   ل المعالي، ولا تردت بنَجْس
وكـأني بلـغت للعلـم بيتـا   فيه ما للعقول من كل درس
قـدسا في البـلاد شرقـا وغربـا   حجّه القوم من فقيـه وقس[3]

ثم إنهم، حين تتاح لهم الفرصة لتجديد العهد بها، ليحيونها تحية أبي إسحاق إبراهيم ابن خفاجة لها فينشدون من قوله وهم يؤمون أرضها :

إن للجنـة بالأنـدلس   مجتلى حسن وريـا نـفَس
فسنـا صبـحتها مـن شنب   ودجى ظلـمتها مـن لـعس
وإذا مـا هـبت الـريح صبـاً   صحت وأشواقي إلى الأندلس[4]

وإذا ما ذكروا واعتبروا قالوا مع الشاعر الآخر :

استغفـر الله للغـ   ـو لا يرى الشرعُ اعتيامـه
بـل أيـن أربـاب العلـو   م أولـو التصدر والإمامـة
وذوو الـوزارة والحجـا   بـة والكتابـة والعلامـة
كائمـة سكنـوا بأنـ   دلس فلـم يشكـو سآمـه

(2) قصائد : 41.
(3) شوقي : 2، 49.
(4) المقّري : 170/1.

هـي جنـة الدنيـا التـي قـد أذكـرت دار المقامـه
لاسيمـا غرناطـة الغـرا ءرائقـة الوسامـة[5]

فالأرض وساكنوها، خلال العهود الإسلامية بالأندلس كانت مجتلى الحسن، ومنبت العز، ومقر الحضارة، ومنبع الفكر، ازدهرت بها المعارف والعلوم، وظهرت بأفقها الآداب والفنون، وانتشرت بها ومن حولها خصائص الأندلس في كل شيء : في الفلاحة والصناعة، في الأطعمة والأشربة، في اللباس والرياحين، في العمارة والهندسة، في العلوم والآداب، وفي غير ذلك من صنوف المدنية، ومظاهر الرقي الاجتماعي، والتقدم العمراني، والازدهار العلمي والفكري.

وقد ألمع إلى ذلك عدد من المؤرخين أمثال أبي عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي الأزدي 430 – 488 في «الجذوة»، وأبي محمد عبد الله بن إبراهيم الكندي الحجاري 854 في «المسهب»، وفصلت القول في ذلك المصادرُ الأساسية لتاريخ الأندلس وحضارتها، وقال أبو عبد الله محمد بن غالب البلّنسي 767 بخصوص هذا الأمر في «فرحة الأنفس في أخبار أهل الأندلس» :

«ولما نفذ قضاء الله تعالى على أهل الأندلس بخروج أكثرهم، تفرقوا ببلاد المغرب الأقصى من بر العدوة مع بلاد إفريقية.

فأما أهل البادية فمالوا في البوادي إلى ما اعتادوا، وداخلوا أهلها وشاركوهم فيها، فاستنبطوا المياه وغرسوا الأشجار وأحدثوا الأرحية الطاحنة بالماء وغير ذلك، وعلموهم أشياء لم يكونوا يعلمونها ولا رأوها، فشرفت بلادهم وصلحت أمورهم وكثرت مستغلاتهم وعمتهم الخيرات. فهم أشبه الناس باليونانيين فيما ذكرت، ولأن اليونانيين سكنوا الأندلس فورثوا عنهم ذلك.

وأما أهل الحواضر فمالوا إلى الحواضر واستوطنوها.

فأما أهل الأدب فكان منهم الوزراء والكتاب والعمال وجباة الأموال والمستعملون في أمور المملكة، ولا يُستعمل بلدِيّ ما وُجد أندلسي.

وأما أهل الصنائع فإنهم فاقوا أهل البلاد، وقطعوا معاشهم، وأخملوا أعمالهم، وصيروهم أتباعا لهم، ومتصرفين بين أيديهم، ومتى دخلوا في شغل عملوه في أقرب مدة، وأفرغوا فيه من أنواع الحذق والتجويد ما يميلون به النفوس إليهم ويصيرون الذكر لهم، ولا يدفع هذا عنهم إلا جاهل أو مبطل»[6]

(5) المقّري : 10/1.
(6) المقّري : 152/3.

وقد جرى على هذا النحو أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (610 بقلعة بني سعيد – 685 بتونس)، وغيره من المؤرخين والأدباء في وصف الأندلس وبيان أثرها الحضاري[7].

وإنه لمن العسير أن نحيط بكثير من الجوانب في مثل هذا اللقاء الذي تتناوب الحديث فيه ثلة كبيرة من العلماء الباحثين والدارسين المتخصصين بتمحيصهم القول في الأثر الحضاري الذي تركته الأندلس في أوروبا أو ببر العدوة.

وحسبي أن أسهم معهم بتناول جانب من جوانب المحور الثاني، مسلطا الأضواء على الفكر الأندلسي وأثره بالمغرب وإفريقية وما يمتد إليه ذلك الفكر من علوم وآداب، وهذا من خلال عرض وثيقتين أندلسيتين ذكرهما ابن بسام في «ذخيرته»[8] وأبو العباس المقّري في «نفحه»[9].

الوثيقة الأولى ترجع إلى منتصف القرن الخامس. وهي منسوبة لعالم الأندلس، أحد أئمة الإسلام الوزير أبي محمد علي بن الوزير أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (384 – 456). وهذه الوثيقة في حقيقة الأمر هي رسالته التي كتبها ردا على رسالة القاضي الأديب الشاعر أبي علي الحسن بن محمد بن أحمد بن الربيب التميمي التاهَرتي القيرواني (420) إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد ابن عبد الرحمن بن حزم (438)، يذكر فيها تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضائلهم وسير ملوكهم. ومن أولها :

«كتبت ياسيدي وأجل عددي، كتب الله لك السعادة، وأدام لك العزة والسيادة سائلا مسترشدا، باحثا مستخبرا، وذلك أني فكرت في بلادكم، إذ كانت قرارة كل فضل، ومنهل كل خير ونبل، ومصدر كل طرفة، ومورد كل تحفة، وغاية آمال الراغبين، ونهاية أماني الطالبين، إن بارت تجارة فإليها تجلب، وإن كسدت بضاعة ففيها تنفق، مع كثرة علمائها ووفور أدبائها... وهم على غاية التقصير ونهاية التفريط... ولم يتعب أحد منهم نفسه في جمع فضائل أهل بلده، ولم يستعمل خاطره في مفاخر ملوكه»[10].

الوثيقة الثانية هي نتيجة تفاضل بين عالمين، أحدهما من أهل الأندلس، وثانيهما

(7) المقّري : 152/3 – 153.
(8) ابن بسام : 1/1، 132 – 139.
(9) المقّري : 156/3 – 179 : 186/3 – 222.
(10) المقّري : 156/3 – 157.

من بر العُدوة، تنازعا في مجلس أبي يحيى بن أبي زكريا، صهر ناصر بني عبد المؤمن صاحب سَبْتة. فقال الأول وهو القاضي الأديب المؤرخ مصنف «كتاب طرف الظرفاء» أبو الوليد إسماعيل بن محمد الشقندي المتوفى بإشبيلية (629)[11] :

«لولا الأندلس لم يذكر بر العُدوة، ولا سارت عنه فضيلة».

وقال الثاني وهو أبو يحيى بن المعلم الطنجي :

«أتقول هذا وما الملك والفضل إلا من بر العدوة ؟».

وقد تدخل الأمير وفصل الموقف بينهما بقوله :

«الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل بره. فالكلام هنا يطول ويمر ضياعا، وأرجو إذا أخليتما له فِكْركما يصدر عنكما ما يحسن تخليده».

فَفَعلا ذلك. وكانت «رسالة» الشقندي في ذكر فضائل الأندلس.

الوثيقة الاولى : رسالة أبي محمد بن حزم

لم تكن «رسالة» ابن الزبيب القيرواني لتحمل ابن حزم الأديب الفقيه الظاهري على الرد وإقامة الحجة عليه وعلى أمثاله بما كتبه لو كان المخاطب بكلام ابن الربيب، وهو أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم، قد أحسن الجواب، وقدم ما يمكن اعتماده ويرجع إليه في إبراز محاسن الأندلس والتنويه بها.

فلقد اكتفى ابن عم ابن حزم بإجابة تضمنت كثيرا من التلطف والمجاملة في بدايتها، ثم تحولت إلى عتاب مُرّ نلمسه من خلال قول أبي المغيرة في بعض فصولها :

«وإن كنت بإطلاق قولك قد جاهرتنا، وحقك، بالظلم مجاهرة، أنا أعجب كيف انقاد كريم طبعك لها، وأعجب أيضا من بخوعي لك، ووقوفي عن الانتصاف منك، وأنا أعلم أن عندكم لنا تواليف تطيرون بها، وأشهد بتقصير أربابها فيها. وإن ودا عقل لك لساني، و لم تجر إلا ما تؤثره وتختاره بناني، لود يفضح الروض في حزنه برائق حسنه، ورضوى في هضبه بثقل وزنه، ونوء السماك في هتنه بوابل مزنه، وما هي إلا شيمة قديمة فيكم أهل الجهة الظاهرة أعلامها، الباهرة علومها وأفهامها»[12].

وقد عقب على هذا صاحب الذخيرة بقوله :

«وخرج أبو المغيرة في رسالته هذه إلى التطويل، وبالغ في الاحتجاج بفصول، هي

(11) كارل بروكلمان : «تاريخ الأدب العربي» (ترجمة إلى العربية) 5، 132 .

(12) ابن بسام : 138/1 – 139.

عادلة عن هذه السبيل، وختمها بذكر جملة من تواليف أهل الأندلس، أضربت عن تسميتها لشهرتها»[13].

ولعل الذي حرك أبا محمد بن حزم إلى كتابة رسالته الشهيرة هذه أمران : أولهما حب الانتصاف لبلده من ابن الربيب بعدما وقف على رسالة هذا الأخير بين كتب صديقه الوزير أبي بكر محمد بن إسحاق المهلبي، وثانيهما ما أظهره الرئيس الأجل أبو عبد الله محمد ابن عبد الله بن قاسم صاحب البونت (alpuente من أعمال بلنسية) من حرص على أن يجاوب هذا المخاطب، يعني ابن الربيب، ورغبة في أن يبين له ما لعله قد رآه فنسي أو بَعُد عنه فخفي.

كتب أبو محمد رسالته في فضل الأندلس بعد وفاة ابن الربيب، واتجه بخطابه فيها إلى أبي بكر صاحبه، مصرحا بسبب صرفه فيها عنان الخطاب إليه بقوله : «إذ من قبلك صرت إلى الكتاب المجاوب عنه، ومن لدنك وصلت إلى الرسالة المعارضة». وقد نبه على عظيم منزلة الوزير المهلبي لديه بقوله : «وإن كنت في إخباري إياك بما أرسمه في كتابي هذا كمهد إلى البركان نار الحباحب، وباني صُوى في مَهْيع القصد اللاحب، فإنك وإن كنت المقصود والمواجه، فإنما المراد من أهل تلك الناحية من نأى عنه علم ما استجلبه السائل الماضي وما توفيقي إلا بالله سبحانه»[14].

وقد انصب ابن حزم صاحب الرسالة في أول فقرة من رسالته على تأييد موقفه والاحتجاج له بمن تحدث عن مفاخر بلاده وهو أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط الكناني الرازي التاريخي (673 — 325)، وهو أول المؤرخين الذين بقيت لنا مصنفاتهم. ذكر أبو محمد أن له كتبا جمة في هذا الغرض أجلها كتابه الضخم في مسالك الأندلس ومراسيها، وأمهات مدنها وأجنادها الستة، وخواص كل بلد منها. وما فيه مما ليس في غيره. وهو كتاب مريح مليح[15].

وثنى على هذا بإيراد حديث رسول الله ﷺ الذي يرويه عنه أنس بن مالك، قال : «كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت. فدخل عليها رسول الله ﷺ فأطعمته، ونام رسول لله ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك. قالت : فقلت وما يضحكك يارسول الله ؟ قال : ناس من

(13) ابن بسام : 139/1.
(14) المقّري : 160/3.
(15) المقّري : 160/3 — 161.

أمتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة، أو مثل الملوك على الأسرة. قالت : فقلت يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم... قال : أنتِ من الأولين» [16].

فركبت البحر في زمن معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت.

وفي هذا الحديث يخبر ﷺ بأن طائفتين من أمته يركبون ثبج البحر غزاة واحدة بعد واحدة. فبشرها أن تكون مع الأولين. والأولون هم الذين فتحوا صقلية صدر الدولة الأغلبية (212). وأهل الطائفة الثانية هم الذين فتحوا «إقريطش» وبلاد الأندلس بعد سنة 230 أو 250.

وكما تحدث عدد من المؤرخين وأصحاب كتب المسالك والممالك عن قرى ومدن ينوهون بها، ويذكرون مفاخرها، ويشيدون بأهلها وسكانها، كتب أبو محمد يقول مجاريا لهم في طريقتهم :

«وأما في قسم الأقاليم فإن قرطبة مسقط رؤوسنا، ومَعَقّ تمائمنا مع «سُرَّ مَنْ رَأى» في إقليم واحد. فلنا من الفهم والذكاء ما اقتضاه إقليمنا، وإن أهل قرطبة من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه، والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم بمكان رَحْب الفِناء واسع متنائي الأقطار فسيح المجال» [17].

والرسالة كلها بيان لذلك وتفصيل له : يقول الرأي، ويعرض الخبر، ويذكر الأمر، وينوه بالأثر، ناعتا وواصفا، محللا ومقارنا.

وقد ورد فيها ما لو أن آثار الأندلس الفكرية قيست بغيرها من آثار أي بلد آخر لظهر الفرق، وتميز أهل صقعه هذا عن أهل ما سواه من الأصقاع.

«وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم، ونأيه عن محلة العلماء، فقد ذكرنا من تآليف أهله ما إن طلب مثله بفارس والأهواز وديار مُضر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه، ومراد المعارف وأربابها» [18].

---

(16) البخاري. كتاب الجهاد 56، باب الدعاء بالجهاد 3.

(17) المقّري : 163/3. في «نفح الطيب...» تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

(18) المقّري : 177/3.

وإنا لنذهل من كثرتها، وتبهرنا البيبلوغرافيا أو الفهارس العلمية لعصره وما قبل عصره ببلده، إذ تجاوزت أسماء أصحابها ومؤلفاتهم المائة، ونعجب من تنوعها نحو عشرين فن أو اختصاص، ونظنه لم يترك كتابا إلا ذكره ولا فنا إلا عرف بأصحابه. وننسب في نفوسنا كلامه إلى الإسراف، وحديثه إلى المبالغة والاعتداد بما لا يصح الاعتداد به، فيسرع إلى رفع الوهم، ودفع التصورات الخاطئة المتسابقة في هذا المقام إلى أذهاننا بقوله :

«وإنما ذكرنا التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها ؛ وهي إما شيء يخترعه لم يُسبق إليه، أو شيء ناقص يتمه، أو شيء مستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه[19].

وأما التآليف المقصرة عن مراتب غيرها فلم نلتفت إلى ذكرها. وهي عندنا من تأليف أهل بلدنا أكثر من أن نحيط بعلمها»[20].

وقد رأينا قبل استعراض قائمة المؤلفين المبرزين، وأنواع التآليف المعتمدة في مختلف الفنون في عصر ابن حزم، أن نقف معه عند أعلام ثلاثة ذكرهم، كانوا يتسمون بالطابع الموسوعي لتنوع آثارهم، واختلاف كتبهم ورسائلهم، وتأثيرهم فيمن حولهم في عصره وبعد عصره إلى اليوم. وهؤلاء الثلاثة أحدهم من رجال القرن الثالث، وثانيهم من رجال القرن الرابع، والأخير من أعلام القرن الخامس.

أما الأول فهو أبو عبد الرحمن بَقي بن مُخلد بن يزيد القرطبي (رمضان 201 — جمادي الآخرة 276)، عالم مفسر، وفقيه مجتهد، وحافظ محدث. وصاحب تصانيف. أخذ عن أبي محمد يحيى بن يحيى الليثي (152 — 234)، ومحمد بن عيسى الأعشى. وارتحل إلى المشرق ولقي الكبار وسمع بالحجاز ومصر ودمشق وبغداد والكوفة والبصرة. برع في تفسير كتاب الله ووضع في ذلك مؤلفا يقطع أبو محمد قطعا لا يستثني منه : أنه لم يؤلَّف في الإسلام تفسير مثله، لا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره.

وفي الحديث وضع كتابين «المصنف المسند» الذي رتبه على أسماء الصحابة، وجعل أحاديث كل صحابي فيه موزعة على أبواب الفقه ومسائل الأحكام. وقد روى فيه كما قال صاحب الرسالة عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف، وعدد أشياخه ومن روى عنهم أحاديث هذا المصنف لا يقل عن أربعة وثمانين ومائتي رجل ليس فيهم عشرة ضعفاء.

(19) من هذا التقسيم أخذ شمس الدين البابلي ما نقله عنه. انظر «خلاصة الأثر» : 41/4.
(20) المقّري : 176/3.

والكتاب الحديثي الثاني هو كتابه في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم وقد أربى فيه على مصنفات أبي بكر بن أبي شيبة وعبد الرزاق بن همام وسعيد بن منصور. وهو مؤلف عظيم انتظم علما نافعا. وقد جرى في هذه المصنفات الحديثية مجرى الأئمة السابقين المقدمين، وإنها لقواعد الإسلام حقا.

ولشدة تمرسه بالقرآن وآياته، وبالحديث وروايته، ولما تميز به من ضبط وإتقان ومعرفة بالرجال أمسك عن التقليد، واجتهد في الفقه، وعمل بالأثر. وكانت له خاصة من أصحاب أحمد بن حنبل يحيطون به ويترددون عليه[21].

وأما الثاني فهو أبو محمد قاسم بن أصبغ بن يوسف بن ناصح بن محمد البياني (247 – 340)، كان رجلا فذا موسوعيا. عني بالقرآن والحديث والأصول والتاريخ والأنساب. له في أحكام القرآن مصنف جعله على أبواب كتاب القاضي إسماعيل ابن إسحاق الجهضمي الأزدي العراقي الفقيه المالكي (200 – 282).

وله في الحديث مصنف احتوى على صحيح الحديث وغريبه، كما أن له «المجتبى» الذي نحا فيه نحو ابن الجارود في «منتقاه»، وقد اختصره من كتاب السنن الذي وضعه على سنن أبي داود. وهو أنقى حديثا وأعلى سندا وأكثر فائدة من «المنتقى»، وكتاب «غريب حديث مالك بن أنس مما ليس في الموطأ». وقد ذكر ابن حزم أن له كتابا في الأصول «الناسخ والمنسوخ». وإلى هذه الجوانب العلمية الشرعية تضاف تآليفه الأخرى التي كان لها صيت عظيم لما عرف به صاحبها من ثقة وجلالة وحسن ذكر. فله «مسند مالك»، و«بر الوالدين»، و«الصحيح» على هيأة صحيح مسلم. وله كذلك في التاريخ كتاب في فضائل بني أمية، وفضائل قريش، وكتابه في الأنساب في غاية الحسن وهو جامع بين الإيعاب والإيجاز[22].

وأما الثالث فهو معاصر أبي محمد بن حزم وصديقه العلامة الحجة الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النَّمري القرطبي (368 بقرطبة – المتوفى 463 بشاطبة). أورد المقّري في نفحه من أخباره وأخبار رفيقه صاحب الرسالة طرائف[23] وإن علمه الواسع وروايته، وعميق نظره في الأخبار والآثار، ودرايته

(21) الحميدي : 167 : الضبي : (2) 586 ؛ ابن بشكوال : 118 ؛ ابن الفرضي : 1، 107 ؛ النباهي : 18 : اللهبي : 292 ؛ المقّري : 2/518 – 520 عدد 209 ؛ 3/168.

(22) المقّري : 3/169، 174.

(23) المقّري : 2/83.

وملكته في النقد والتعديل والتجريح، وقدرته على الاستنباط، ومعرفته بالتاريخ، وتدوينه للسيّر والتراجم، وتعلقه بالأدب قد جعلت منه قطب دائرة بلده في عصره، والإمام المعتمد، والرائد في العلم والحديث والفقه خارج بلده، وفي كل العصور في العالم الإسلامي شرقه وغربه. وقد ترك في فنون العلم كتبا كثيرة وآثارا خالدة باقية :

منها في القراءات «الاكتفاء في قراءة نافع وأبي عمرو بن العلاء والحجة لكل واحد منهما»، ويضاف إليه «البيان عن تلاوة القرآن».

وفي طلب العلم وأدب المتعلم «جامع بيان العلم وما ينبغي في روايته». وقد اشتهر فيه قول بعضهم :

كتاب بيان العلم تأليف شيخنا الـ ... إمام ابن عبد البر تحيا به النفس
أطالعه في كل حين وكلما ... أردده درسا يلذ لي الدرس
وإني إذا استوحشت في أرض غربة ... فليس سواه في اغترابي لي أنس

وفي فقه الحديث ودراسة نصوصه وأسانيده واستنباط الأحكام الفقهية منه «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد». وقد نوه به ابن حزم قائلا : وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا فكيف أحسن منه.

و«التقصي لحديث الموطأ» أو «تجريد التمهيد».

و«الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار».

ومما يضاف إلى هذا الباب كتابه «الشواهد في إثبات خبر الواحد».

وله في الفقه «الكافي على مذهب الإمام مالك»، اقتصر فيه على ما بالمفتي الحاجة إليه. وهو مغن في بابه عن التصانيف الطوال.

و«الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف».

وفي المغازي والسير، كتاب «الدرر».

وفي التراجم والرجال : كتاب «الاستيعاب»، و«أخبار أئمة الأنصار»، وذكر التعريف بجماعة من الفقهاء أصحاب مالك، والانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء.

وفي التاريخ والأنساب : «القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم».

وفي الأدب «بهجة المجالس وأنس المجالس» مما يجري في المذاكرات من غرر الأبيات ونوادر الحكايات، وأحسب من هذا الباب كتابه «العقل والعقلاء»[24].

(24) ابن بشكوال، «الصلة» 640 ؛ الحميدي : 344 ؛ الفتح ابن خاقان، «مطمح الأنفس» ؛ المقّري، «نفح الطيب» : 169/3 — 170 ؛ 29/4 ؛ بروكلمان، «تاريخ الأدب العربي». (الترجمة) : 6، 260 ؛ الزركلي، «الأعلام» : 240/8.

فإذا انتقلنا من هذه العينات التي ضرب بها المثل في المعرفة والشهرة وحسن الأثر، وأردنا الرجوع إلى رسالة ابن حزم نتتبع معه، وعن طريقه، أعلام الفكر الأندلسي إلى عهده، وما تركوه من أثر في المجتمعات المغربية والإسلامية، وقفنا عند أنحاء ثمانية هي التي أشار إليها تنويهه بعاصمته الفكرية الحضارية قرطبة. فإذا سايرناه قراءة لرسالته وتأملا فيها، وصاحبناه خطوة خطوة في كتابته للوثيقة التي بين أيدينا كانت المحطات التي أعلن عنها، ودعانا إلى مرافقته إليها، نحوا من عشرين محطة : ثلاث منها الاهتمام فيها بالقرآن الكريم تلاوة وتدبرا واستنباطا، واثنتان منها تتميز بدراسة الحديث الشريف سندا ومتنا وتخريجا وأحكاما، ثم ينتقل بنا أبو محمد إلى الشريعة والفقه، ويصل هذه العلوم والدراسات بالعقيدة والكلام ليتحول بنا منها بعد ذلك إلى العلوم الوسائل والفنون المتصلة بها كاللغة والنحو والأدب والشعر، ثم يتجاوزها إلى التاريخ والأنساب فالفلسفة والهندسة والطب.

فعند البوابة الأولى حيث تبرز الدراسات القرآنية يطالعنا أول ما نتّجه بأنظارنا إلى هذا الميدان الشريف الفسيح فن القراءات في كتاب «الاكتفاء» لابن عبد البر الذي سبقت الإشارة إليه[25]، وكتابه «التجديد والمدخل إلى العلم بالتحديد»[26].

– وبجانبه فن التفسير. وقد سبق لأبي محمد بن حزم التنويه والمفاخرة بتفسير بقي ابن مخلد، وتقديمه له على ما سواه من التفاسير[27].

فإذا وصلنا بعد ذلك إلى كتب أحكام القرآن وجدنا فيها ومن بينها «أحكام القرآن» لابن أمية الحجاري[28]. وقد ورد في اسمه : ابن آمنه[29].

– وكتابا آخر في الأحكام اسمه «الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله»[30]. للقاضي أبي الحكم منذر بن سعيد البلوطي الظاهري (273 – 355)، وهو الإمام المقدم في علوم القرآن والسنة، والفقيه الورع المتصدي بصدقه الخالص وحجته الدامغة لمقاومة أهل الأهواء والبدع، وخطيب الخليفة الناصر بقرطبة الذي ذاعت عنه بما ألقاه كثير من الخطب والمواعظ[31].

(25) المقّري : 170/3.
(26) الحميدي : (2) 874.
(27) المقّري : 168/3.
(28) المقّري : 169/3.
(29) الحميدي : (2) 960.
(30) د. علي شواخ : 105.1، 4170.
(31) مخلوف : 1، 90، 200 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 5، 137 ؛ الزركلي : 7، 294.

– وكتاب «أحكام القرآن» لقاسم بن أصبغ الذي ألمعنا إليه قبل.

وفي مجال السنة والدراسات الحديثية نجد مصنفات ومسانيد كالتي أورد ذكرها ابن حزم عند حديثه عن بقي بن مخلد وقاسم بن أصبغ ومحمد بن عبد الملك بن أيمن (252 – 330).

– وكتبا في فقه الحديث واستنباط الأحكام منه ككتب ابن عبد البر. ويمكن أن نعد من ذلك كتب الفقيه المحدث الحافظ الجليل محمد بن أحمد بن يحيى بن مفرج القنتوري القرطبي (348). وهي سبع مجلدات في فقه الحديث وفقه التابعين، منها فقه الحسن البصري وفقه الزهري. وقد كان هذا الفقيه المحدث من أعنى الناس بالعلم وأحفظهم للحديث وأبصرهم بالرجال. قال ابن عفيف : «ما رأيت مثله في هذا الفن، من أوثق المحدثين بالأندلس، وأصحهم كتبا وأشدهم تعبا لروايته، وأجودهم ضبطا لكتبه، وأكثرهم تصحيحا لها، لا يدع فيها شبهة»[32].

ومن شروح الحديث مؤلفات أبي محمد قاسم بن ثابت العوفي السرقسطي (255 – 302). وبالأخص منها كتابه «الدلائل»[33] الذي بلغ فيه الغاية من الاتقان، ومات ولم يكمله، فأتمه أبوه عنه.

– وكتبا أخرى كثيرة صرفت كل اهتمامها إلى موطأ الإمام مالك الذي دخل الأندلس عن طريق أبي عبد الله زياد شبطون بن عبد الرحمن القرطبي اللخمي. فيما بين 193 – 204، وانتشر بها وبربوع المغرب عن طريق يحيى بن يحيى الليثي. و«الموطأ» هو العمدة الأساس لفقهاء المالكية التي إليها مرجعهم.

وقد عكف على «الموطأ» أئمة من بينهم أبو إسحاق يحي بن إبراهيم بن مُزَيْن. (259)، الذي وضع كتابا في تفسيره، وآخر في تفسير الكتب المستقصية لمعاني «الموطأ» وتوصيل مقطوعاته، وكتابا في رجال الموطأ وما لمالِكٍ عن كل واحد منهم من الآثار في مُوَطّئه[34].

وقد تقدم من قبل هذا ذكر غرائب الإمام مالك مما ليس في الموطأ[35].

ومن كتب الرجال بالمادة الحديثية كتاب «التاريخ الكبير» في المحدثين وضعه أحمد

---

(32) المقّري : 2/218. 135.

(33) الحميدي : (2) 771.

(34) ابن الفَرَضي : 2، 178 ؛ الحميدي : (1) 350 ؛ الضبّي : (2) 1462 ؛ المقّري : 3/168.

(35) المقّري : 3/169.

بن سعيد الصدَفي (284 – 350)، ذكر فيه في نحو خمسة وثمانين جزءا تاريخ الرجال وجمع به ما حصل عليه من أقوال في التعديل والتجريح[36].

– وكتاب «المختلف والمؤتلف» لأبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف ابن الفرَضي (351 – 403)، المؤرخ الحافظ الأديب. وله «أخبار شعراء الأندلس»، وأيضا كتاب «الموصول» في تاريخ علماء الأندلس الذي ذيل عليه ابن بشكوال بكتابه «الصِّلَة»[37].

فإذا انتقلنا إلى الفقه رأينا أن الإقبال بالأندلس كان بخاصة على المذهب المالكي. وقد ظهر بها من تلاميذ أصحاب مالك عيسى بن دينار بن واقد الغافقي. (212 بطليطلة)، فقيه الأندلس ومعلمهم الفقه. تخرج بأبي عبد الرحمن بن القاسم العتقي وأخذ عنه، وله في الفقه «الهدية» التي تضمنت «كتاب الصلاة» و«كتاب البيوع» وكتاب «الجدار في الأقضية» و«كتاب النكاح والطلاق» وغيرها، وهي كما قال أبو محمد أرفع كتب جمعت في معناها على مذهب مالك وصاحبه ابن القاسم، وأجمعها للمعاني الفقهية على المذهب كما أن له كتاب سماع[38].

وقريب من هذا كتاب حسن فيه غرائب ومستحسنات من الرسائل المولدات في فقه المالكية للعالم الجليل القُرَشي الفهري، الذي لقي أصحاب مالك وأصحابهم، أبي خالد الزاهد مالك بن علي بن مالك بن عبد الملك بن قطن (268)[39].

أما الذين توفروا على المدوَّنَة، وتداولوا النظر فيما رواه قاضي القيروان عبد السلام ابن سعيد حبيب التنوخي الشهير بسَحْنون (160 – 240)، عن ابن القاسم عن الإمام[40]، وكانوا العمدة في فقه المالكية، والمرجع فيه إلى الآن بما صنفوه من أمهات ومصادر فهم :

– عبد الملك بن حبيب السُّلَمي (180 – 238)، فقيه الأندلس وعالمها وجهبذها ومفخرها، وقد نعته ابن الفرضي بقوله : كان متفننا في ضروب من العلم فقيها مفتيا نحويا لغويا نسابة مؤرخا عروضيا شاعرا محسنا مترسلا حاذقا. وهو مؤلف «الواضحة» التي أجمع المالكيون على فضلها واستحسانها. وضعها في عشرة أجزاء :

(36) المقّري : 170/3.

(37) بروكلمان، (الترجمة) : 6، 101.

(38) الضّبي : (2) 1147، 390 ؛ ابن فرحون : 178، 179 ؛ المقّري : 167/3 ؛ عياض : 3، 140 ؛ الحَجْوي : 2، 94، عدد 328.

(39) الحميدي : (2) 805.

(40) بروكلمان، الترجمة : 3، 280.

الأول تفسير الموطأ حاشا الجامع، والثاني شرح الجامع، والثالث والرابع والخامس في حديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وكتاب «مصابيح الهدى» جزء منه، ذكر فيه من الصحابة والتابعين، والعاشر طبقات الفقهاء وليس فيها أكثر من الأولى. وهي كلها يجمعها كتاب واحد لأن ابن حبيب إنما ألف كتابه على عشرة أجزاء[41]

وأبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتيبة العتبي (225)، كتب «المستخرجة من السنن والفقه». وهي التي عرفت بنسبتها إليه فقيل «العتبية». وقد كان لهذا الكتاب عند أهل إفريقية القدر العالي والطيران الحثيث. اعتمده أكابر الفقهاء أمثال ابن رشد كما يتضح ذلك جليا من كتابه «البيان والتحصيل». و«العتبية» حصْرٌ شامل لمعلومات فقهية يرجع معظمها لابن القاسم العتَقي عن مالك بن أنس، كما أنها رواية عمن جاء بعده مباشرة، وهي تحتوي على آراء فقهية لتلاميذ مالك وخلفائه[42].

وممن اعتنى بجمع أقوال الإمام مالك ابن المكوى أبو عمر أحمد بن عبد الملك ابن هشام الأشبيلي (401)، وأبو مروان أو أبو بكر محمد بن عبيد الله بن الوليد القرشي المعيطى، الإمام الفقيه والمحقق المشاور (367)، بوضعهما للحَكَم كتاب «الاستيعاب» الذي جمع فيه أقوال مالك كلّها على نحو ما صنعه أبو بكر محمد بن أحمد الحداد البصري (345) في كتابه «الوافر» الذي جمع فيه أقوال إمامه الشافعي[43]

وبرز في ضبط قواعد المذهب وبيان أحكامه القاضي أبو عبد الله محمد بن يحيى ابن عمر بن لُبابَه. فهو صاحب كتاب «المنتخب» الذي شهد له ابن حزم بالتقدم في قوله : «وما رأيت لمالكيّ قط كتاباً أنبل منه في جمع روايات المذهب وشرح مستغلَقها»[44]. وقد كان هذا القاضي الإمام ممن دارت عليه الأحكام نحو ستين سنة[45].

وعلى غراره جرى فقيه أندلسي آخر، شافعي المذهب، هو صاحب الوثائق، القاسم بن محمد (278)، مصنف «الإيضاح في الرد على المقلدين».

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن مناهج الأندلسيين في الفقه المالكي، وفي العمل والتطبيق كان لها الأثر العميق في القضاء الفاسي. يشهد لهذا ما أورده صاحب «الفكر

(41) عياض : 4، 127 ؛ المقري : 171/3 ؛ الحجوي : 2، 97، عدد 339 ؛ بروكلمان، (الترجمة) : 3، 86.

(42) الجيدي : «محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي» : 118 ؛ المقّري : 171/3 ؛ الحجوي : 2، 100، عدد 343 ؛ بروكلمان، (الترجمة) : 3، 284.

(43) المقّري : 171/3 ؛ الحجوي : 113/2 ؛ مخلوف : 1، 99 عدد 242 ؛ 1، 102، عدد 257.

(44) المقّري : 131/3.

(45) الحجوي : 104/2، 303.

السامي» من أن الأكياس من علماء فاس أخذوا بتلك التقاليد، وغالب عملهم كان تابعا لعمل الأندلس من لدن تغلب الأمويين على المغرب آخر القرن الثالث وأول الرابع، وكان أهل فاس ميالين لمملكة الأمويين لعدلهم واعتدال مذهبهم السُّني، منابذين للعُبيديين الشيعة بالقيروان. فكانوا يأخذون بعمل الأندلس غالبا ويقدمونه على عمل القيروان(46).

وإلى جانب الأعمال الفقهية والدراسات الشرعية التي قدمنا نماذج لها تفصح عنها وتنم عن عظيم أثرها بين العلماء والمفكرين نشير إلى ما ظهر بالأندلس من اتجاهات فقهية وعقَدية مختلفة. فالظاهرية برزت إلى جانب المدرسة المالكية وتزعم الدعوة إليها. ونشَر أصولها وقواعدَها صاحب «الرسالة» التي بين أيدينا أبو محمد علي بن حزم. (384 – 356)، وهو كما روى ابن بشكوال : «أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة والشعر. ألف في علم الحديث والمسْندات كثيرا، وألف في فقه الحديث كتاب «الإيصال إلى فهم الخصال» الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع، وكتاب «المحلّى» في الفقه، وكتاب «الاحكام لأصول الأحكام»، و«إبطال القياس والرأي»، وكتاب «الإجماع» ومسائله على أبواب الفقه. وكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل»(47). وهو وإن كان نادرة وقته إلا أن حدة لسانه وما عرف به من الهجوم على الخصوم جعل الناس يَفِرون منه وينقلبون عليه. وقد كان مما ابتُلِيَ به إحراق كتبه، ولكنه تحمل وتصبر وقال في ثبات وصمود :

دعوني من إحراق رق وكاغد … وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي … تضمنه القرطاس إذ هو في صدري

وهذا يدل على قوة حجته وسعة معرفته وذيوع آرائه وأفكاره. ولولا مصنفاته وأقواله ومواقفه ومناقشاته التي ذاعت ذيوعا كبيرا فاعتنقها من اعتنقها من أصحابه لما كتب بين الفقهاء العلماء من أهل الشأن من يأخذ بمذهب أبي سليمان داود بن علي بالأندلس، أو من يلم بأصوله وقواعد مذهبه حتى الآن.

وإلى جانب مظاهر الاختلاف في الأحكام القائم على تباين المناهج الاجتهادية بين المالكية وأهل الحديث والظاهرية، ظهرت في المجال العقَدي كتب ومصنفات :

(46) الحجوي : 2، 405.
(47) ابن بسام : 1/1، 167 – 180 ؛ الحجوي : 2/202 – 112.

بعضها يقف في وجه الأهواء والنحل مثل كتاب «الإبانة عن حقائق أصول الديانة»، للقاضي أبي الحكم منذر بن سعيد[48]. وبعضها الآخر يتسم بالقَدرية والاعتزال وغيرها من مذاهب المبتدعة. فهذا خليل الفضلة خليل بن عبد الملك بن كليب القرطبي، أتى أبو مروان بن أبي عيسى وجماعة من الفقهاء إلى بيته بعد موته، فأخرجوا كتبه وأحرقوها إلا ما فيها من كتب المسائل. وقد كان خليل مشهورا بالقدَر لا يتستر به[49]. ومن تلامذته الذين رووا عنه كتاب تفسير الحسن بن أبي الحسن أبو بكر يحيى بن يحي بن السمينة (315)، وهو قرطبي واسع المعرفة، له مشاركة في الحساب والنجوم واللغة والعروض ومعاني الشعر والحديث والأخبار والجدل والطب. وكان بصيرا بالاحتجاج. رحل إلى المشرق، ومال إلى مذهب المتكلمين[50].

والأخوان الشهيران الحاجب موسى بن محمد بن حُدير وأخوه الوزير أحمد بن محمد صاحب المظالم في أيام عبد الرحمن الناصر. وكل هؤلاء من أهل الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تواليف[51].

وعلوم الوسائل ومنها علوم اللسان بالأخص، كان لها شأن أي شأن وسلطان أي سلطان بالأندلس. ففي اللغة كان المقدم على علمائها المتفوق على المشتغلين بها أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (288 بمنازجرد – 356 بقرطبة)، وهو أحفظ أهل زمانه للغة والشعر والأدب. ولا يقال هو بغدادي مشرقي فلا يعد من الأندلسيين، لأنه دخل قرطبة واختارها من بين غيرها من الأمصار ومات بها. قال أبو محمد بن حزم في طالع رسالته: «فمن هاجر إلينا من سائر البلاد فنحن أحق به. وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا، الذين إجماعهم فرضٌ اتباعُه، وخلافهم مُحرمٌ اقترافه، ومن هاجر منا إلى غيرنا فلاحَظّ لنا فيه، والمكان الذي اختاره أسعد به. فكما لا ندع إسماعيل بن القاسم فكذلك لا ننازع في محمد بن هاني سوانا، والعدل أولى ما حرص عليه، والنصف أفضل ما دعي إليه»[52]. له من المصنفات «البارع» وهو من أوسع كتب اللغة، و«المقصور والممدود والمهموز» الذي لم يؤلف في بابه مثله[53]، و«الابل والخيل»، وكتابه «فعلت وأفعلت»[54]

(48) المقّري: 169/3.
(49) ابن الفرضي: (2) 253/1، عدد 417.
(50) المقّري: 375/3: الزركلي: 8، 176.
(51) المقّري: 176/3.
(52) المقّري: 163/3.
(53) المقّري: 171/3.
(54) المقّري: 70/3 – 75؛ بروكلمان (الترجمة): 2، 277.

ومن اللغويين الأندلسيين البارزين أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم ابن القوطية (367 بقرطبة). قال ابن عبد الرؤوف : كان من علماء الأندلس، فقيها من فقهائهم، صدرا من أدبائهم، حافظا للغة والعربية، بصيرا بالغريب والنادر والشاهد والمثل، عالما بالخبر والأثر، جيد الشعر، صحيح اللفظ، واضح المعاني، لم يبق من مؤلفاته غير كتاب «الأفعال» وكتاب «تاريخ افتتاح الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سنة 280»[55] وشهد له القالي حين أجاب الحكَم بن الناصر لدين الله عن سؤاله له : من أنبل من رأيته في بلدنا هذا في اللغة ؟ فقال محمد ابن القوطية. وله من المؤلفات في هذا الباب كتاب «الأفعال وتصاريفها». وهو أول من صنف في هذا الباب. ثم تبعه ابن القطاع وغيره. ولابن طريف النحوي المشهور مولى العُبيديين زيادات استفيدت منه وأخذت عنه[56]. وكتاب «المقصور والممدود» الذي جمع فيه فأوعى وفاق به من تقدمه وأعجز به من لحقه[57].

ومن تلامذة القالي المعدودين أحمد بن أبان بن سيد اللغوي (382 بالمرية)، وعنه أخذ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن خيرون. وهو صاحب كتاب «العالم» مرتب على الأجناس وفي غاية الإيعاب، بدأه بالفلَك وختمه بالذرة[58].

ومن علماء اللغة المعروفين الرئيس أبو غالب تمام بن غالب ابن التياني المرسي (436)، له كتاب «الموعب» في اللغة، لم يؤلف مثله اختصارا وإكثارا وثقة نقل[59]، وكتاب «تلقيح العين»[60].

ومن علماء العربية المشتغلين بالنحو أبو الحسن علي بن إبراهيم الحوفي صاحب التفسير لكتاب الكسائي وهو حسن في معناه[61].

وأبو الحسن علي بن أحمد، وقيل ابن إسماعيل بن سيدَهْ (398 بمرسية 458 –

---

(55) ابن فرحون : 262 – 263 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 89.
(56) الحميدي : 967.
(57) المقّري : 171/3 ؛ مخلوف : 1، 99، عدد 240.
(58) المقّري : 172/3.
(59) المقّري : 172/3.
(60) الحميدي : (2) 343 : الكشف : 481/1.
(61) المقّري : 132/2 ؛ 172/3.

بدانية). وهو إمام في اللغة وفي العربية. له إلى جانب ما اشتهر به من كتب كـ «المخصّص» الذي يعد من أحسن كنوز العربية، و«المحكم والمحيط الأعظم»، الذي قدم له بدراسة واسعة وعميقة في علم الاشتقاق والصرف مصنفات جليلة أخرى في العربية أولهما كتاب «العالم والمتعلم» والثاني شرحه لكتاب الأخفش[62].

وأحد كبار النحاة بالأندلس من قبل دخول أبي علي القالي إليها الإمام محمد بن يحيى الرباحي وصنوه أبو عبد الله محمد بن عاصم[63].

فإذا ولينا وجوهنا شطر علماء الأدب الحاذقين والبارعين فيه، والمتفننين في ضروبه وألوانه، ألفينا عددا من أعلام الفكر ممن تقدم لنا ذكرهم وأوسعنا الحديث عنهم، منهم :

الإمام ابن عبد البر الذي وضع معلمة أدبية رائعة تقدمت الإشارة إليها، أسماها «بهجة المجالس». وهذا الكتاب النفيس المشتمل على مختارات من الأمثال والأشعار والحِكم، رفعه للملك المظفّر. وقد كلِف الناس به فجردوا أمثاله، واختصره ابن ليون في «بغية المؤانس». وله بجانب هذا التصنيف رسالة في «آداب المجالسة وخوض اللسان»، وكتاب «مختارات من الشعر والنثر» مرتبة في سبعين فصلا بحسب موضوعاتها ومجموع فيه ديوان أبي العتاهية، وفي الأدب الديني «نزهة المستمتعين وروضة الخائفين» تحدث فيها عن الخلق والبعث[64].

وكذلك الإمام أبو علي القالي صاحب «الأمالي والنوادر»، وهي مختارات تشبه كتاب «الكامل» للمبرد، أملاها القالي في جامع مدينة الزهراء من ضواحي قرطبة. ولما لهذا الكتاب من علو المنزلة في الأدب حتى جعله ولي الدين ابن خلدون «أحد الأصول الأربعة فيه»، ولِمَا تحقق من إقبال الناس عليه، عني به الأدباء، ووجد لديهم حظوة فسماه ابن حزم بالكامل، غير أن عناية القالي باللغة والشعر أكثر من النحو والتاريخ، وقد كتب عليه أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، (487) العالم الأديب الجغرافي الثقة شرحا[65]، كما دوّن عليه ملاحظات في رسالة أسماها «التنبيه على أبي علي القالي في أماليه»، وعدّوا للقالي من التصانيف كتاب «الأمثال» المرتب على حروف المعجم[66].

(62) الحميدي : (2) 709 : المقري : 172/3.
(63) المقّري : 178/3.
(64) بروكلمان (الترجمة) : 6، 260.
(65) الكشف : 2، 1664 ؛ الزركلي : 98/4.
(66) المقّري : 70/3 ؛ الزركلي : 321/1 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 2، 277.

ويلحق بالإمامين السابقين وافد آخر على البلاد الأندلسية هو أبو العلاء صاعد ابن حسن بن عيسى البغدادي الربعي. ولد بالموصل، وتوفي سنة 475 بصقلية. وهو من كبار العلماء بالأدب واللغة، ومن الشعراء الكتّاب. له كتب وأقاصيص مثل كتاب «الحواس بن قطعل المذحجي وابنة عمه عفراء»، وغيرها من قصص العشاق التي وضعها على نحو كتاب أبي السري سهل بن أبي غالب الخزرجي. وأهم ما عرف به من ذلك كتابه «الفصوص» الذي صنفه على نسق الأمالي، ونال به حظوة كبيرة، رغم حاسديه، عند الملك المظفر عبد الملك بن أبي عامر[67].

وممن نوه بهم أبو محمد بن حزم من أصدقائه الأدباء الوزراء أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن أحمد بن شهيد بن بني الوضاح (382 – 426). هو حاجب الناصر عبد الرحمن وحامل الوزارتين على سموهما في ذلك الزمان. كان له أدب تزخر لججه، وتبهر حججه، وشعره رقيق لا ينقد ويكاد من اللطافة يعقد، ترجم له الفتح بن خاقان في «المطمح». ومن تصانيفه البديعة «كشف الدك وإيضاح الشك»، و«حانوت عطار»، و«التوابع والزوابع»[68].

وكذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجبلي ابن مَسرّة. (269 – 319). الذي وصف أدبَه الفتحُ في «مطمحه» بقوله : كان له تنسيق في البلاغة، وتدقيق لمعانيها، وتزويق لأغراضها، وتشييد لمبانيها. وقد ذكروا أنه من نمط الصوفية الذين تكلم فيهم. أسس دراسة الفلسفة اليونانية والتصوف في الأندلس. وأقام مذهبه العقَدي على ميتافيزيقا أنبادقلس[69]. وقد ورد في «الرسالة» من قول أبي محمد في الكاتبين الأديبين : ولابن شهيد صديقنا وصاحبنا من التصرف في وجوه البلاغة وشعابها مقدار يكاد ينطق فيه بلسان مركب من لساني عمرو وسهل، ومحمد بن عبد الله ابن مسرة في طريقه التي سلك فيها، وإن كنا لا نرضى مذهبه[70].

وقد كان الأندلسيون فيما أحسب يكلفون بالبيان، وحسن التأليف، وجمال النظم، ويتفاخرون بذلك وبخاصة في فن الشعر. وهم على الأصل المعروف عند العرب يقرنون الإجادة في الكلام بالقدرة على قول الشعر، والتصرف البديع في أنحائه ومسالكه.

(67) المقّري : 75/3 ؛ الزركلي : 186/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 149.

(68) المقّري : 380/1، 621 ؛ الزركلي : 163/1.

(69) المقّري : 556/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 153.

(70) الحميدي : (2) 83 : المقّري : 178/3.

ولذلك تراهم يقدمون لناشئتهم أجمل الصور التأليفية، وأعجب الممارسات الفنية في القول : شعرا ونثرا، تأديبا لهم بها، وتبصيرا بأوجه الحسن فيها، وتدريبا لملكاتهم عليها.

وهكذا نرى أبا عمر أحمد بن محمد بن فرج الجياني (360) الوافر الأدب، الكثير الشعر، المعدود في العلماء والشعراء، يؤلف للحكَم المستنصِر كتاب «الحدائق» معارضا به كتاب «الزهرة» في الأشعار والغزل لأبي بكر محمد بن داود بن علي الأصبهاني (255 – 297)، وهو ابن مؤسس المذهب الظاهري. قال أبو محمد بن حزم : «إلا أن أبا بكر إنما أدخل مائة باب في كل باب مائة بيت، وأبو عمر أورد مائتي باب في كل باب مائة بيت ليس فيها باب تكرر اسمه لأبي بكر، ولم يورد فيه لغير أندلسي شيئا، وأحسن الاختيار ما شاء وأجاد، فبلغ النهاية وأتى الكتاب فردا في معناه».[71] وجاء على نسق «الحدائق» كتاب «الذخيرة» لابن بسام، قالوا إنه كان ذيلا عليه. وعلى كل فإن تلك الشهادات تقر في نفوسنا ما امتاز به الجياني من قدرة على التنظيم والترتيب، وعمق في الذوق والنقد، وجمع لكلام الأندلسيين، وتخير ظاهر لفرائدهم ودررهم.

ومن أكبر شعراء الأندلس في زمانه وبلده أبو بكر عباده بن عبد الله بن ماء السماء الأنصاري (422 بمالقة). كان رأس الشعراء في الدولة العامرية، وهو الذي بفضله ظهر في أفق الأندلس فن الموشحات. قال ابن بسام : كانت صنعة التوشيح التي نهج أهل الأندلس طريقها، ووضعوا حقيقتها، غير مرقومة البرود، ولا منظومة العقود، فأقام عبادة هذا منآدها، وقوّم ميلها وسنادها، فكأنها لم تسمع بالأندلس إلا منه، ولا أخذت إلا عنه. وقد خالط عبادة بن ماء السماء في البلاط المغنين، وأطربته الموسيقى التي تداولها الناس عن علون وزرقون وزرياب، وأعانه ذلك على اختيار أعجب الشعر وأحسنه نغما، ووضع كتابا حسنا في أخبار شعراء الأندلس[72].

ومن العناية بالأدب الرفيع والشعر الخالد توفُّر أبي القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري ابن الأفليلي الوزير الأندلسي والعالم اللغوي النحوي الأديب (352 – 441 بقرطبة)، على شعر الفحول المتقدمين، فله في ذلك «شرح معاني المتنبي» وهو كتاب حسن جدا[73].

ويضم إلى هؤلاء من صرف عنايته إلى أشعار الأندلسيين مظهرا تفنن أصحابها،

(71) الضبي : 332 ؛ ابن بسام : 1/1، 13 ؛ المقري : 173/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 136.
(72) ابن بسام : 1/1، 468 – 389 ؛ المقري : 130/3، 273.
(73) المقري : 173/3.

ومتتبعا وكاشفا عن التشبيهات فيها، أحد رجال الدولة العامرية الكاتب أبو الحسن علي ابن محمد بن أبي الحسن[74].

وقد أشادت رسالة ابن حزم إلى جانب هؤلاء العلماء الشعراء والمؤرخين النقاد بمن كانت لهم المنزلة الرفيعة في هذا الفن معالجة وممارسة، وكتابة وانتاجا. وقد جعل أبو محمد في مقدمة هؤلاء أبا عمر أحمد بن محمد بن العاصي بن دراج القسطلي (347 – 421). وقارنه الثعالبي بأحمد بن الحسين في قوله : هو بالأندلس كالمتنبي في الشام، وذكره ابن بسام فأورد نماذج من رسائله وفيضا من شعره[75]، وفيه وفي نظرائه ممن سلكوا مسلكه يقول ابن حزم : «ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلي لما تأخر عن شأو بشار وحبيب والمتنبي. فكيف ولنا معه :

جعفر بن عثمان المصحفي حاجب الحكَم المستنصر (372) بالمطبق بالزهراء. وهوالوزير الكاتب البارع الذي تجرد للعلياء، وتمرد في طلب الدنيا، حتى بلغ المنى، وتسوّغ ذلك الجنى، ووصل إلى المنتهى[76].

وعبد الملك بن سعيد المرادي. الرئيس الأديب الشاعر الفاضل[77]. وكل هؤلاء فحلٌ يُهاب جانبه وحصان ممسوح الغرة[78].

ومن يرجع إلى كتب التاريخ الكثيرة التي أشاد بها ابن حزم في رسالته هذه يجد الجيد والبارز منها يتصل بعدة شعب مثل التاريخ العام، والأنساب، والمسالك وأحوال المدن والعواصم، والسِّيَر والرجال والطبقات. ولعل من بين علماء الأندلس في هذا الفن من اتسع نظره وشملت دائرة إنتاجه وتاريخه هذه الجوانب المختلفة، فكان العلَم المقدم والنموذج الذي ترسم عمله من جاء بعده من أصحاب هذه الاختصاصات جميعها مع وثوق الناس به، وإجلالهم به، ورجوعهم إليه في ما دون وكتب.

وفي هذا المقام لا حديث إلا عن أحمد بن محمد بن موسى الرازي. يؤيد ذلك قول أبي محمد بشأنه : فأما مآثر بلدنا فقد ألف في ذلك أحمد بن محمد الرازي التاريخي كتبا جمة منها :

---

(74) الحميدي : (2) 706.

(75) ابن بسام : 1/1، 59 – 103 وغيرها.

(76) المقّري : 1، 402 ينقل عن «المطمح».

(77) الضبي : (2) 1070 : الحميدي : 631.

(78) المقّري : 178/3.

كتاب ضخم سبق ذكره.

وفي نفس هذه المادة من المسالك والجغرافيا البشرية كتابه في «صفة قرطبة» وخططها ومنازل الأعيان بها الذي تبع فيه ابن أبي طاهر في كتابه «أخبار بغداد»، ومنازل أبي جعفر المنصور بها[79].

وله في التاريخ : مؤلفه في أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم. وذلك كثير جدا.

وكتابه في أخبار بني قسي والتجيبيين وبني الطويل بالثغر.

وفي التاريخ والسير أخبار عمر بن حفصون القائم برّية ووقائعه وسيره وحروبه.

وكذلك أخبار عبد الرحمن بن مروان الجليقي القائم بالجوف[80].

وفي الأنساب كتابه : أنساب «مشاهير أهل الأندلس» في خمسة أسفار ضخمة من أحسن ما كتب في الأنساب وأوسعها[81].

ولغيره من المؤرخين كأبي مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان. (377 بقرطبة 469)، كتاب «المقتبس في تاريخ أهل الأندلس». وهو أجل كتاب ألف في هذا المعنى[82].

ولإسحاق بن سلمة بن إسحاق القيني أخبار ريّة وحصونها وحروبها وفقهائها وشعرائها. وهو تاريخ سياسي وفكري.

وكتاب «فضائل بني أمية» لقاسم بن أصبغ تقدم ذكره.

وكتاب لا يدرى مؤلفه هو «أصحاب المعاقل والأجناد الستة بالأندلس».

وكتاب أحمد بن فرج الجياني في «أخبار المنتزين والقائمين بالأندلس».

ومن كتب السيَر : «المآثر العامرية» لحسن بن عاصم في سيرة ابن أبي عامر وأخباره.

ومن كتب الأنساب : «الطوالع في أنساب أهل الأندلس» مجهول المؤلف.

و«كتاب الأنساب» لقاسم بن أصبغ أيضا.

ومن الكتب الجليلة الهامة في الرجال والطبقات :

كتاب «القضاة بقرطبة والأندلس» لأبي عبد الله محمد بن الحارث بن أسد

(79) المقّري : 173/3.

(80) المقّري : 174/3.

(81) المقّري : 174/3.

(82) بروكلمان (الترجمة) : 6، 101.

الخُشَني في نحو 371، وله أخبار الفقهاء والمحدثين وكتب كثيرة أخرى «كتاريخ علماء الأندلس»، و«علماء إفريقية»، و«طبقات فقهاء المالكية» ونحوها[83].

ومن كتب الرجال أيضا مؤلف وضعه بعض المؤرخين الأدباء للمستنصر في أخبار شعراء الأندلس، يعرف منه جزء في شعراء إلبيرة[84].

وفي الطبقات كتاب سكن بن سعيد : «طبقات الكتاب بالأندلس».

وآخر في تاريخ الأطباء والفلاسفة بالأندلس لأبي داود سليمان بن حسان بن جُلجُل بعد 377[85].

أما علوم الفلسفة والحكمة، أو الطب والرياضيات، فقد نبغ فيها من ذوي الحذق والكفاءة من كانت لهم أكبر الآثار في بلدهم وخارج بلدهم من ربوع المغرب.

فهناك رسائل مجموعة وعيون فريدة محررة في الفلسفة لأبي عثمان سعيد بن فتحون السرقُسْطي الملقب بالحمار[86].

ورسائل مشهورة متداولة فيها للأديب الشاعر المتفنن ذي التصانيف أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني. عاش بعد الأربعمائة بمدة[87].

وقد يكون لمن اهتم بالفلسفة والنظر العقلي إسهام في العلوم الطبية. فابن الكتاني هذا كانت له في الطب كتب رفيعة حسان أيضا.

وللوزير يحيى بن إسحاق مصنفات مثلها. وهو أديب فاضل غلب عليه الطب فبرع فيه وذكر به، وله في ذلك كتب نافعة يعتمد عليها[88].

ولأبي القاسم خَلف بن عباس الزهراوي. (427)، طبيب من العلماء، كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف»، ومجموعة من المقالات لم يؤلف أجمع ولا أحسن منها في النظر والتطبيق[89].

ولابن الهيثم عبد الرحمن بن إسحاق في الصيدلة والأدوية كتب في الخواص والسموم والعقاقير هي من أجل ما ألفه في هذا الباب وأنفعها. وهو معاصر لابن الجزار وأصغر منه. له نقد لكتابه «الاعتماد»، كما له «الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء»[90].

(83) الزركلي : 6، 75 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 88.
(84) المقّري : 174/3.
(85) المقّري : 175/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 289.
(86) الضُّبي : (2) 815 ؛ الحميدي : 479.
(87) الحميدي : (2) 35 ؛ المقّري : 175/3.
(88) الحميدي : (2) 882.
(89) الزركلي : 2، 310 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 4، 300.
(90) المقّري : 175/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 4، 299.

وفي الهندسة والعدد يخص أبو محمد بن حزم بالذكر جهابذة عرفوا بآثارهم، وتحدث الثقاة من أهل الاختصاص عنهم، فقالوا : إنه لم يؤلف في الازياج مثل زيج أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (398)، الفيلسوف الرياضي الفلكي. له تعديل زيج محمد بن جابر بن سنان التباني، كما له جملة مصنفات منها كتاب «التعليم وغاية الحكيم»، وكتاب «الأحجار»، و«تناسل الحيوانات»، و«مسائل من حساب المثلثات الكروي»، وغيرها كثير[91].

وزيج أصبغ بن محمد بن السمح الحكيم المهندس الغرناطي. (426). وله من التآليف أيضا «رماية الغرض وحماية الجوهر عن العرض»، و«الكافي في حساب الهوائي»، و«الكامل في الحساب»، و«الاسطرلاب»، و«طبيعة العدد»، و«المعاملات في ثمار العدد»، و«الهندسة»، و«مدخل إلى علم الهندسة»[92].

وكتاب «المساحة المجهولة» لأحمد بن نصر الذي لم يصنع إلى زمنه مثله في معناه[93].

وتنتهي الوثيقة الأولى رسالة ابن حزم، بعد عرض ألوان النشاط الفكري الأندلسي المتميز، بلون من المقارنات.

ففي الحديث يقارن بقي بن مخلد بالبخاري ومسلم وسليمان بن الأشعث والنسائي.

وفي الفقه يسوى قاسم بن محمد صاحب «الايضاح» بالقفال أبي محمد بن علي بن اسماعيل الشاشي (336) وبمحمد بن عقيل الفريابي قائلا : وقد كان شريكهما في صحبة المزني والأخذ عنه[94].

ويجمع بين عبد الله بن سالم ومنذر بن سعيد وبين أبي الحسن بن المفلس وأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال. 311 – 491[95] والديباجي ورويم بن أحمد.

كما يجعل محمد بن عمر بن لبابه وعمه محمد بن عيسى وفضل بن سلمة في رتبة محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ومحمد بن سحنون ومحمد بن عبدوس.

وفي علوم العربية والنحو يقارن بين محمد بن يحيى الرباحي ومحمد بن عاصم وبين أصحاب المبّرد.

---

(91) المقّري : 186/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 4، 323.
(92) البغدادي «هدية العارفين» : 1، 224.
(93) المقّري : 176/3.
(94) المقّري : 171/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 303.
(95) بروكلمان (الترجمة) : 3، 313.

ويلحق في الشعر أبا الأجرب جعونه بن الصمة الكلابي بجرير والفرزدق، كما نظر، مثلما تقدم، أحمد بن محمد بن دراج القسطلي ببشار وحبيب والمتنبي.

ويرفع من مقام أحمد بن عبد الملك بن شهيد في الأدب والكتابة ويجعله كما ألمعنا إلى ذلك جامعا ببراعته بين منهجي إمامي البيان عمرو بن عثمان الجاحظ وسهل ابن هارون[96].

وتنتهي الرسالة بعد هذه الجولة الطويلة بين مختلف العلوم والفنون وبعد العرض الواسع لأعلام النهضة الفكرية الأندلسية في عصره وقبل عصره بقوله :

«وقد انتهى ما اقتضاه خطاب الكاتب رحمه الله تعالى من البيان، ولم نتزيد فيما رغب فيه إلا ما دعت الضرورة إلى ذكره لتعلقه بجوابه. وصلى الله على محمد عبده ورسوله وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وكرم»[97].

وهذه الوثيقة، وإن نبهت على ما به الحاجة مما لا يحسن جهله أو نسيانه، لم تحتفظ بعد قرنين كاملين من كتابتها بما احتلته من درجة، وبلغت إليه من منزلة. وإنما ذلك لظهور أعلام آخرين وأئمة متأخرين عنها لا يحسن إهمال ذكرهم أو إغفالهم، وقد بلغوا من علو القدر وباقي الأثر ما بلغوا. فدعا ذلك نور الدين علي بن موسى ابن محمد بن الملك بن سعيد العنسي. (660 – 685)، صاحب التصانيف الجيدة الكثيرة، إلى الاستدراك على تلك الوثيقة، والتذييل عليها[98]. ولما لهذا الأمر من الأهمية في موضوعنا نتعرض إليها مشيرين إلى الإضافات التي دونتها والمعلومات التي أفادتها.

قال ابن سعيد بعد وقوفه على نص الرسالة المتقدمة : «رأيت أن أذيل ما ذكره الوزير الحافظ أبو محمد بن حزم من مفاخر أهل الأندلس بما حضرني، والله تعالى ولي الإعانة»[99].

وقد أورد المقّري عقب رسالة ابن حزم هذا التذييل السعيدي. وهو كما ألفيناه موزع على ثلاث عشرة مادة هي : القرآن تفسيرا وقراءة، والحديث والفقه، والأصلين : أصول الدين وأصول الفقه والتاريخ، والأدب والنحو والجغرافيا، والموسيقى والطب والفلسفة والتنجيم.

(96) المقّري : 177/3.
(97) المقّري : 179/3.
(98) بروكلمان (الترجمة) : 6، 93.
(99) المقّري : 179/3.

ففي المادة الأولى في تفسير القرآن وعلم القراءات استدرك على ابن حزم ما فاته من ذكر نابغة من نبغاء عصره وإمام مقدم ببلده اشتهر بالورع والزهد والفضل والعلم هو أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي القرطبي (355 – 437)، وهو رجل أقرأ بجامع الزاهرة مدة العامريين، ثم انتقل إلى المسجد الجامع بقرطبة فأقرأ به حتى قلده أبو الحزم بن جهور الصلاة والخطبة به. وله تآليف تربو عددا على السبعين، وربما بلغت حسب رواية ابن غالب في كتابه «فرحة الأنفس» سبعة وسبعين كتابا. ومن أهمها في هذا الباب «الهداية إلى بلوغ النهاية»، وتفسير «إعراب القرآن»، وكتاب «التبصرة في القراءات»[100].

وممن ألحقه ابن سعيد من جلة المفسرين المعتمدين والأئمة البارزين شرقا وغربا أحد فضلاء المئة السادسة أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الغرناطي المحاربي (481 بلورقة – 542)، صاحب كتاب «المحرر الوجيز»[101].

وذكر في القراءات أعظم شيوخ القراء منزلة، وأبعدهم شهرة أبا عمرو عثمان بن سعيد الداني (371 – 444)، وهو صاحب كتاب التيسير، والإشارة، والاهتداء في الوقف والابتداء، والموضح لمذاهب القراء، وجامع البيان، وطبقات القراء وغيرها[102].

وفي المادة الثانية : الحديث، نوه ابن سعيد بأحد معاصريه الفائق علما ودراية وهو الإمام أبو الحسن علي بن القطاني القرطبي الذي سكن مراكش وتوفي بها سنة 628. له «تفسير غريب الحديث»، وفي رجاله مصنفات. قال ابن سعيد وإليه كانت الإشارة في عصرنا وسمعت أنه كان اشتغل بجمع أمهات كتب الحديث المشهورة وحذف المكرر منها. وهو صاحب كتاب «الوهم والإيهام الواقعين على كتاب الأحكام» استدرك به على معاصره الشهير أبي محمد عبد الحق الأشبيلي صاحب «الأحكام» المتداولة بين القراء في الحديث : وهي كبرى وصغرى وقيل وسطى أيضا[103].

وإلى جانب هذين العلمين ذكر من علماء الحديث :

إمام الحرمين أبا الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري السرقسطي (535)

---

(100) المقّري : 179/3 ؛ الزركلي : 286/7.
(101) ابن بشكوال : (2) 834 ؛ المقّري : 526/2 ؛ 179/3.
(102) المقّري : 179/3 ؛ الزركلي : 4، 206.
(103) المقّري : 180/3.

بمكة صاحب «التجريد» في الجمع بين «الموطأ» والصحاح الخمسة، وهو يضم البخاري ومسلما وأبا داود والترمذي والنسائي، وكتاب «الموطأ»، وهو مشهور في أيدي الناس بالشرق والغرب. ولمروان أيضا كتاب «أخبار مكة والمدينة وفضلها»[104].

وأبا عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي الميورقي. (420 – 488)، صاحب «الجمع بين الصحيحين»، وعليه شرح بعنوان «الإفصاح عن معاني الصحاح» ليحيى بن محمد بن هبيرة. وكذلك نسبوا له «تفسير غريب ما في الصحيحين» مرتبا على المسانيد[105].

وفي الفقه ذكر ابن سعيد أئمة ثلاثة.

أحدهم أغفل ذكره ابن حزم عن قصد وإن كان سابقا متقدما عليه. وهو صاحب أصل من الأصول في الفقه المالكي : خلف بن أبي القاسم الأزدي البرادعي السرقسطي صاحب كتاب «تهذيب المدوّنة». وهو ليس أندلسيا وإنما أصله من القيروان ثم ارتحل إلى سرقوسَة بصقلية[106].

وثانيهم أبو الوليد بن رشد الجد. (450 – 520)، وهو صاحب كتاب جليل معظم معتمد عليه عند المالكية هو «البيان والتحصيل».

وثالثهم الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي الباجي. (403 – 474) الفقيه الحافظ، صاحب «المنتقى» الذي وضعه على أبواب «الموطأ» للإمام مالك[107].

وفي الأصلين ذكر «العواصم والقواصم» في أصول الدين للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري الإشبيلي. (468 – 543)، ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها[108].

و«مختصر المستصفى» في أصول الفقه لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد[109].

وفي التاريخ والتراجم كتب كثيرة تصور اهتمام الأندلسيين بأخبار ملوكهم، وأحوال دولهم، وطبقات علمائهم وأدبائهم. أكد على ذلك ابن حزم بما ذكره من

(105) المقّري : 112/2، عدد 63 ؛ 180/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 103.

(106) بروكلمان (الترجمة) : 6، 103.

(107) ابن بشكوال : 197/1، 453 ؛ المقّري : 67/2، عدد 45 ؛ 181/3.

(108) ابن بشكوال : 351 ؛ المقّري : 25/2، عدد 8 ؛ 180/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 6، 275.

(109) المقّري : 180/3 – 181.

مؤلفين وكتب، إقامة للحجة على ابن الربيب، وتبعه في ذلك ابن سعيد الذي استدرك ما استدرك على القائمة الأولى، وأضاف إليها ما أضاف من أعلام وعناوين.

استدرك على ابن حزم كتاب «المتين» لابن حيان وقال : هو كتاب كبير معروف في نحو ستين مجلداً يذكر فيها أبو مروان أخبار عصره ويمعن فيها مما شاهده، ومنه ينقل صاحب «الذخيرة»، وقد ذيل عليه أبو الحجاج يوسف بن محمد البياسي أحد معاصرينا.

كما استدرك عليه أيضا كتاب «القصد والأمم» الذي أغفل ذكره عند حديثه عن ابن عبد البر.

وكتاب «العبر» في الخبر والتاريخ لمعاصره أحمد بن سعيد بن محمد بن عبد الله بن أبي الفياض. (459)[110].

وأضاف من كتب المؤرخين «المظفري» للملك بطليموس محمد بن عبد الله الملقب المظفر ابن الأفطس (460)، وهو نحو كتاب «المتين» حجما، يقع في خمسين جزءا وضعه على نسق «عيون الأخبار» لابن قتيبة. والتاريخ فيه على السنين، وفيه فنون آداب كثيرة[111].

وتاريخ أبي مروان عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الباجي الإشبيلي المعروف بابن صاحب الصلاة في الدولة اللمتونية وله كتب أخرى منها مصنفه في ثورة المريدين وكتاب «المن بالإمامة على المستضعفين»، وتاريخ الموحدين من ثورة ابن مردنيش بمرسية. (554 – 580)[112].

و«أخبار دولة لمتونة» ليحيى بن محمد بن يوسف بن الصيرفي الغرناطي. (467 – 557) الأديب المؤرخ الشاعر. ويعتبر كتابه حجة في تاريخ المرابطين[113].

و«أخبار الفتنة الثانية بالأندلس» المعروفة بالفتنة الكائنة على اللمتونيين بالأندلس سنة أربعين وما يليها. وهو مرتب على السنين يبدأ من 539 إلى 547 لأبي الحسن السالمي الذي كتب أيضا مختصرا لتاريخه يعرف بـ «عبرة العبر وعجائب القدر في ذكر الفتن الأندلسية والعدوية بعد فساد الدولة المرابطية».

و«تاريخ أصحاب الأندلس» لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن

(110) ابن بشكوال : 126.

(111) الزركلي : 6، 228.

(112) التازي «مقدمة المن بالإمامة» : 2 – 68 ؛ ابن سودة «دليل مؤرخ المغرب» : 1، 136.

(113) ابن الأبار : 723 ؛ المقري : 181/3.

بشكوال. 494 - 578 من فتحها إلى زمانه. وفيه ما فيه من أخبار قرطبة وما عرض للمصنف بخاطره[114].

وتاريخ دولة الأندلس إلى دولة عبد المؤمن لأبي جعفر بن عبد الحق الخزرجي.

وذكر أن لأبي محمد بن حزم كتبا في التاريخ جمة منها «نقط العروس في تاريخ الخلفاء».

ومن كتب التاريخ أيضا «التبيين في خلفاء بني أمية بالأندلس» لأبي الوليد أحمد ابن عبد الله بن غالب بن زيدون (394 - 463)، الأديب الكاتب الشاعر. وقيل هو لابنه الوزير أبي بكر، وضعه على نسق «التعيين في خلفاء المشرق» للمسعودي[115].

وكتاب «جامع أخبار الأمم» للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد الطليطلي التغلبي. (420 بالمرية - 462)، وقد ذكروا له غير ذلك من المصنفات التاريخية مثل «تاريخ الأندلس»، و«تاريخ الإسلام»، و«طبقات الأمم»، و«أخبار الحكماء»[116].

وكتاب «اختصار تاريخ الطبري» لعريب بن سعد القرطبي. (329) الطبيب المؤرخ، كاتب الخليفتين عبد الرحمن الثالث والحكم المستنصر بالله. وكتابه «تاريخ إفريقية والأندلس» جعله صلة للأول. وضربوا المثل بعريب في التاريخ حتى قال ابن سعيد من قصيدة :

وإن نثر الأسجاع قلت سميه وإن سرد التاريخ قلت عريب[117]

و«التاريخ المنظوم» ليحيى بن الحكم البكري الجياني الغزال، شاعر معمر، توفي حول 250. لحق أعصار خمسة من الخلفاء المروانية بالأندلس أولهم عبد الرحمن بن معاوية، وآخرهم محمد بن عبد الرحمن بن الحكم. قال ابن حيان : «وأرجوزته في فتح الأندلس مطولة ذكر فيها السبب في غزوها نظما وتفصيل الوقائع بين المسلمين وأهلها وعداد الأمراء عليها وأسماءهم، فأجاد وتقصى. وهي بأيد الناس موجودة»[118].

وتاريخ أبي طالب عبد الجبار متنبي الأندلس. وهو أرجوزة أورد قطعا منها ابن بسام[119].

---

(114) بروكلمان (الترجمة) : 6، 110.
(115) بروكلمان (الترجمة) : 5، 137.
(116) الضَّبي : (2) 855 ؛ الزركلي : 3، 186 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 6، 128.
(117) المقّري : 275/2 ؛ 182/3 ؛ الزركلي : 3، 227 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 288.
(118) المقّري : 282/1 ؛ 254/2 - 262، عدد 165 ؛ 182/3.
(119) ابن بسام : 916/2/1 - 944.

وأما كتب التراجم والرجال فنعد منها كتاب «الصلة في تاريخ علماء الأندلس» لابن بشكُوال.

و«جذوة المقتبس» للحُمَيدي.

و«التكملة» لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي بن الأبّار البلنسي (595 – 658 بتونس) الأديب المؤرخ. وله كتب كثيرة أخرى مثل معجم أبي علي الصدَفي(120).

و«التعريف بأخبار علماء الأمم من العرب والعجم» لصاعد المتقدم.

و«أخبار النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس». وهو كتاب طبقات لأبي بكر محمد بن عبد الله بن مزحج الزبيدي (316 بإشبيلية – 379 بقرطبة) العالم اللغوي الأديب(121).

و«تاريخ علماء الأندلس» للقاضي أبي الوليد ابن الفَرَضي.

و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لأبي الحسن بن بسّام الشنتَريني (542) وهي من المصنفات المهمة اشتملت على 154 ترجمة مسهبة لأعيان الأدب والسياسة ممن عاصرهم أو تقدموه قليلا. ولهذا الكتاب اختصار لأسعد بن مماتي عنوانه «لطائف الذخيرة وظرائف الجزيرة»(122).

و«القلائد» و«المطمح» كتابان في التراجم لأبي نصر الفتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان (480 – 528) الكاتب المؤرخ(123).

وذيلهما «سمط الجمان وسقط المرجان» لأبي عمرو عثمان علي بن عثمان بن الإمام الإشبيلي. وقد استدرك به على الفتح ما فاته في كتابيه من بعض التراجم لفضلاء عصره(124).

وكذلك «زاد المسافر» تذييل عليهما لأبي بحر صفوان بن إدريس المرْسِي (561 – 598) الأديب الكاتب الشاعر. وله أيضا «أدباء الأندلس» لم يكمله(125).

---

(120) بروكلمان (الترجمة) : 6، 113.

(121) ابن سعيد. «المغرب» : 1، 150 ؛ الفتح «المطمح» : 53 – 55 ؛ المقّري : 182/3 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 6، 113.

(122) الزركلي : 4، 266 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 6، 108.

(123) المقّري : 182/3 ؛ الزركلي : 5، 134.

(124) بروكلمان (الترجمة) : 6، 106.

(125) المقّري : 183/3 ؛ الزركلي : 3، 205 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 5، 130.

وتاريخ «المسهب في فضائل المغرب» تصنيف أبي محمد عبد الله بن إبراهيم الحجاري الذي تبع فيه منهج كتابي «الذخيرة» و«القلائد»، ولكنه خرج عن ذلك إلى ذكر البلاد وخواصها ممّا يختص بعلم الجغرافيا، وخلطه بالتاريخ وفنون الأدب، ولم يصنف في الأندلس مثله[126].

وكتاب «فلك الأدب المحيط بحلى لسان العرب» المحتوي على كتابي «المشرق في حلى المشرق» و«المغرب في حلى المغرب». وكل ذلك ذيول لخمسة أشخاص من أسرة ابن سعيد صاحب التذييل هم : عبد الملك بن سعيد، وأبناه أحمد ومحمد، ثم موسى بن محمد، ثم علي بن موسى[127].

وفي الأدب كتب هامة ومصنفات متميزة ذكرها ابن سعيد وعد منها للوزير الشاعر الأديب أبي عبد الله محمد بن مسعود بن خلصة بن أبي الخصال الشقوري رئيس كتاب الأندلس (465 ببر غليط - 540) : كتاب «سراج الأدب» وضعه على نسق «النوادر» للقالي و«زهر الآداب» للحُصَري. وله أيضا «منهاج المناقب ومعراج الحسب الثاقب»، و«مناقب العشَرَة وعَمَّي رسول الله» ﷺ، و«تقليد ملقى السبيل» لأبي العلاء المعري، ورسائل عديدة غيرها[128].

وكتاب «واجب الأدب» لموسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد (573 - 640 بالاسكندرية) وهو والد صاحب التذييل على ابن حزم، شغوف بالتاريخ، ولي الجزيرة الخضراء لابن هود[129].

وكتاب «اللئالي على الأمالي» لأبي عبيد البكري الذي أشرنا إليه قبل.

وكتاب «الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب» لأبي محمد عبد الله بن السِّيد البطليوسي (521) أحد من تفخر به الأندلس من علماء العربية وشرح «سقط الزند» له[130].

وشروح أبي الحجاج يوسف بن عيسى بن سليمان الأعلم الشنْتَمَرِّي. (410 - 476) شرح «شعر المتنبي وحماسة أبي تمام». وهو من علماء الأدب واللغة

(126) المقّري : 183/3.

(127) ابن سعيد. «المغرب» : 1، 33 ؛ المقّري : 181/3 - 184.

(128) المقّري : 184/3 ؛ الزركلي : 7، 95 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 6، 265.

(129) «الكشف» : 2، 1664 ؛ الزركلي : 4، 98.

(130) ابن سعيد. «المغرب» : 1، 385، عدد 276 ؛ السيوطي : 283.

المبرزين وله شروح أخرى كثيرة كشرح الشعراء الستة، وشرح أبيات كتاب «الجُمَل»، وكتاب «الحماسة»، و«تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب»[131].

وفي النحو عدّ ابن سعيد من أئمة العربية ثلاثة هم : أبو الحسن علي بن محمد بن خروف (609) شارح كتاب سيبويه، والرنْدي، وأبو الحسن علي بن مؤمن ابن عصفور الأشبيلي (597 – 669) ولكل واحد منهم شرح على الجُمَل.

ونوه بهذا الأخير وذكر من تآليفه «المقرب»، وله عليه شرح بعنوان «المثل». قال ابن سعيد : «وإليه انتهت علوم النحو، وعليه الإحالة الآن في المشرق والمغرب، وقد تلقي مقربه باليمين من كل جهة وطار بجناح الاغتباط. وله «السلك والعنوان ومرام اللؤلؤ والعقيان»، و«رجز في النحو»، و«المقنع وإيضاح المشكل».[132]

ومن المصنفات الجليلة في هذا العلم «التوطئة على الجزولية» لأبي علي عمر بن محمد الشلوبي (645) إمام نحاة المغرب ورئيسهم بالأندلس[133].

وتقييدات مشهورة لابن السيِّد.

ولأبي الحسن سليمان بن محمد بن المالقي النحوي (528) «طراوة»[134].

ولأبي القاسم وأبي زيد عبد الرحمن بن عبد الله السهَيْلي (583 بمراكش)[135].

وفي الجغرافيا ذكر في المحل الأول كتاب «المسالك والممالك» لأبي عبيد البكري الاونبي، وله «معجم ما استعجم من البقاع والأماكن».

وعاد إلى ذكر «المسهب» للحجاري وتذييله وعدد من أفراد أسرته عليه[136].

وفي الموسيقى أشاد بكتاب أبي بكر محمد بن يحيى بن باجه الفيلسوف والعالم والطبيب (533 بفاس) وهو ينظره بالفارابي ويقول : «إليه تنسب الألحان المطربة بالأندلس التي عليها الاعتماد»[137].

كما ذكر في هذا الفن صاحب كتاب «الأغاني الأندلسية» أبا زكريا يحيى بن إبراهيم الخذوج الأصبحي الحكيم المرْسي. وسوى كتابه بأغاني أبي الفرج الأصبهاني[138].

(131) المقّري : 184/3 ؛ الزركلي : 8، 233 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 5، 352.
(132) بروكلمان (الترجمة) : 5، 366.
(133) ابن الأبار «التكملة» : 655 ؛ ابن سعيد. «المغرب» : 2، 129.
(134) «المغرب» : 2، 208، عدد 494 ؛ السيوطي : 263.
(135) المقّري : 184/3.
(136) المقّري : 184/3 – 185.
(137) المقّري : 185/3 ؛ الزركلي : 7، 137.
(138) الرعيني : 164 ؛ المقري : 185/3.

وفي الطب أربعة كتب معتمدة «التيسير في المداواة والتدبير» الذي سار شرقا وغربا لأبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء زُهْر بن عبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر الإيادي (464 – 557 بإشبيلية).

وكتاب «الأغذية» له. ألفه للخليفة عبد المؤمن بن علي(139).

وكتاب «الأدوية المفردة» الذي ذاع صيته وأعجب به أهل المغرب والمشرق لأبي العباس أحمد بن محمد مفرج بن الرومية الأشبيلي. 561 – 637. وهو أوحد عصره في علمين انفرد بالجمع بينهما : الحديث والاستكثار من روايته، والنباتات والبحث عنها(140).

و«جامع التصانيف في الأدوية المفردة الذي يضم كتب الغافقي والزهراوي والشريف الإدريسي الصِّقِلّي وغيرها لأبي محمد عبد الله أحمد بن البيطار المالقي (646 بدمشق) وهو العالم النباتي أوحد زمانه المعتمد عليه في الأدوية والحشائش. قال الذهبي : «إليه انتهت معرفة تحقيق النبات وصفاته وأماكنه ومنافعه. وقد ضبط كتابه الجامع على حروف المعجم وهو النهاية في مقصده»(141).

وأما الفلسفة التي كان طريقها محفوفا بالمخاطر فإمامها أبو الوليد بن رشد القرطبي الحفيد. فقد عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية وأضاف إليه إضافات كثيرة. وله في الفلسفة تصانيف عدة منها : «فلسفة ابن رشد»، و«التحصيل»، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«التهافت» في الرد على الغزالي، و«جوامع كتب ارسطوطاليس»، و«علم ما بعد الطبيعة»، و«الكليات» وغيرها(142).

وابن حبيب القصري الذي قتله المأمون بن المنصور بإشبيلية بسبب اشتغاله بهذا العلم واتهامه بالانحراف(143).

ومن العلوم المستكرهة التي يخشى الناس أن يعرفوا بها خوفا من التشهير بهم ونسبتهم إلى الزندقة أيضا الفلك والتنجيم.

وقد وضع فيه ابن زيد الأسقف القرطبي صاحب المستنصر بن الناصر المرواني كتاب «تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان».

---

(139) المقّري : 185/3 ؛ الزركلي : 4، 158.
(140) المقّري : 185/3 ؛ الزركلي : 1، 218.
(141) المقّري : 691/2، عدد 340 ؛ 185/3.
(142) الزركلي : 5، 318.
(143) ابن سعيد. المغرب : 1، 296، عدد 212 ؛ المقّري : 185/3 – 186.

وكتب فيه مقالات ورسائل مطرف الأشبيلي الذي لم يطلع على عمله أحدا وأخفى ما كان له من ذلك خوفا من انكشاف أمره[144].

الوثيقة الثانية : «رسالة الشقندي».

كتب أبو الوليد رسالته في تفضيل الأندلس في بداية القرن السابع، وهي بما تضمنته قد تعد أول تذييل على رسالة ابن حزم. فمنها أخذ ابن سعيد وزاد على ما فيها. وأسباب تأليف هذه الرسالة كما أشرنا إلى ذلك قبل مناظرة القاضي أبي الوليد الأندلسي مع ابن المعلم الطنجي، والإشارة الموجهة والدعوة إلى التأليف من أبي يحيى بن أبي زكريا صاحب سبتة.

وأول هذه الرسالة :

«الحمد لله الذي جعل لمن يفخر بالأندلس أن يتكلم ملء فيه، ويطنب ما شاء فلا يجد من يعترض عليه ولا من يثنيه»[145]. وافتتحها بما أثار الخصومة بينه وبين الطنجي من ذكر أوضاع الملك والسياسة في بلده. فانطلق منوها بالمنصور بن أبي عامر ذاكرا مناقبه قائلا متمثلا :

ألسنا بني مروان، كيف تبدّلت — بنا الحال، أو دارت علينا الدوائر
إذا ولد المولود منا تهلـلت — له الأرض واهتزت إليه المنابر

وثنى بذكر الفتيان العامرية : مجاهد ومنذر وخيران، والملوك العربية بني صُمادح، وبني الأفطس وبني ذي النون، وبني هود. وخص من بين هؤلاء بني عباد قائلا : «فإن الأيام لن تزل بهم كأعياد، وكان لهم من الحنو على الأدب ما لم يقم به بنو حمدان في حَلَب، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم صدوراً في بلاغتي النظم والنثر، مشاركين في فنون العلم، وآثارهم مذكورة وأخبارهم مشهورة، وقد خلدوا من المكارم التامة ما هو متردد في ألسن الخاصة والعامة[146].

وقد وطأ بهذا للحديث عمن نشأ بالأندلس في القرون الماضية من الفضلاء والشعراء الذين اشتهر ذكرهم في الإمامة وصار خبرهم أثبت في صحائف الأيام، من الأطواق في أعناق الحمام».

---

(144) المقّري : 186/3.
(145) المقّري : 187/3.
(146) المقّري : 190/3.

فعدّ من علماء الشريعة والفقه بالمدلول العام خمسة من العلماء، تقدم ذكر واحد منهم، هو عبد الملك بن حبيب صاحب «الواضحة»، في رسالة ابن حزم، والأربعة الباقون مفسرون ومحدثون وفقهاء مقدمون هم :

أبو الوليد الباجي صاحب «المنتقى».

وأبو بكر ابن العربي صاحب «أحكام القرآن» في التفسير، و«عارضة الأحودي» في الحديث، و«العواصم والقواصم» في أصول الدين.

وقاضي الجماعة أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأكبر صاحب «البيان والتحصيل»، و«المقدمات الممهدات»، و«الفتاوى».

والقاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأصغر. (520 — 595) وهو صاحب بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

وقد وصف هؤلاء جميعا بقوله : «نجوم الأحلام ومصابيح شريعة محمد عليه السلام»[147].

ونوه برجال بلغوا من قوة وسَعة العلم درجة عالية رفيعة. ذكر في مقدمتهم الحافظ أبا محمد بن حزم.

وأبا عمر بن عبد البر صاحب «الاستيعاب» و«التمهيد». وقد تقدم الحديث عنهما.

وحافظ الأندلس أبا بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن فرج بن الجد. (496 — 586 بإشبيلية) الذي وصفه ابن رشيد بقوله : «بحر الفقه وحبره، فقيه الأندلس في وقته، حافظ المغرب لمذهب مالك غير مدافَع ولا منازَع»[148].

وأشاد من بين اللغويين بابن سِيدَهْ صاحب كتابي «المحكم»، و«السماء والعالم»، الذي إن أعمى الله بصره فما أعمى بصيرته.

وذكر في النحاة من نبه عليهم ابن حزم كأبي محمد بن السِّيد، وابن الطراوة مضيفا إليهما معاصره أبا علي الشَّلَوبين الذي سار في المغارب ذكره[149].

وفاخر في اللحون والفلسفة بابن باجه متقدما في التنويه به ابن سعيد[150].

وفي علم النجوم والهندسة والفلسفة بالملك أحمد المقتدر بن هود صاحب سَرَقُسْطة وقال : «فإنه كان في ذلك آية»[151].

---

(147) المقّري : 192/3.
(148) ابن رشيد. «الإفادة» : 67 ؛ المقّري : 192/3.
(149) المقّري : 192/3.
(150) المقّري : 192/3.
(151) المقّري : 193/3.

وفي الطب والفلسفة بأبي بكر محمد بن عبد الملك ابن الطفَيل (494 بوادي آش – 581) صاحب رسالة «حي بن يقضان»[152].

وبيني زُهْر :

أبي العلاء بن عبد الملك بن محمد بن مروان الإيادي (252 بقرطبة). الوزير الفيلسوف الحكيم الذي تطبب ببغداد ومصر والقيروان ودانية. وله «الطرر» في الطب وكذا «الأدوية المفردة»[153].

وابنه أبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء زُهر (557) وقد تقدمت ترجمته[154].

وحفيده أبي بكر محمد بن عبد الملك (507 بإشبيلية – 559 بمراكش) له «الترياق الخمسيني»، و«طب العيون»[155]. ثلاثة على نسَق[156].

وتحدث عن التاريخ فجعل نجمه الثاقب أبا مروان ابن حيان السابق ذكره بكتابيه «المتين» والمقتبس»[157]

وعدّ من رؤساء علم الأدب أبا عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (246 – 368) وهو شاعر مطبوع، له «العقد الفريد» الذي جرى فيه على مهيع ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وقد اهتم به الكتاب ووضعوا عليه مختصرات[158].

وفي تخليد المآثر وذكر الأعلام النوابغ نوّه بابن بسام صاحب «الذخيرة».

ولا يفوتنا هنا، ونحن نتحدث عن «رسالة الشقندي»، أن نذكر بأن صاحبها أديب كاتب وشاعر، وأن ولوعه بالأدب نثره ونظمه جعله يقف وقفة تأملية فاحصة، كشف بها عن خصائص كل كاتب، ومزايا كل شاعر من شعراء بلده. وقد ضرب مثلا في القسم الأول بأعلام ثلاثة لمناظره الطنجي :

«وهل لكم في بلاغة النثر كالفتح بن عبيد الله بن خاقان الذي إن قَدَح رفع وإن ذمّ وضع. وقد ظهر له من ذلك في كتاب «القلائد» ما هو أعدل شاهد، ومثل أبي الخصال في ترسله.

(152) المقّري : 245/2 ؛ الزركلي : 6، 249.
(153) الزركلي : 3، 50.
(154) الزركلي : 4، 158.
(155) الزركلي : 6، 250.
(156) المقّري : 193/3.
(157) المقّري : 193/3.
(158) ابن خاقان. «المطمح» : 51 – 53 ؛ المقّري : 193/3، 295 ؛ بروكلمان (الترجمة) : 3، 139.

ومثل أبي الحسن سهل بن محمد بن سهل بن أحمد بن مالك الأزدي الغرناطي (559 – 640 بغرناطة) العالم الأديب الحافظ الفقيه الخطيب الذي بين أظهرنا اليوم في خطبه. وقد كان هذا من أكثر الناس إنتاجا وبراعة. له كتاب في العربية على ترتيب كتاب سيبويه، وتعاليق على «المستصفَى» للغزالي في أصول الفقه[159].

فإذا انتقل إلى الشعر أشاد بالملك الشاعر أمير إشبيلية المعتمد بن عباد وبوالده أحمد المعتضد وبابنه الراضي بالله وكلهم جواد فحل[160]. ويسوقه ذكره لهذه الأسرة إلى التنويه بالمظفر بن الأفطس ملك بطليموس ومقامه في الأدب، ثم إلى ذكر من علا شأنه في هذه الفنون القولية من وزراء الأندلس فيورد لكل واحد منهم شعرا، هو مثل في بابه وعينة دالة على إبداعه وإطرابه، فيذكر لأبي بكر بن عمار بيتين من رائيته، ويصور عجيب تشبيب أبي الوليد بن زيدون بإيراد بيتين من نونيته. ويضرب المثل بابن وهبون في بديهته وسرعة خاطره[161]. ويروي لابن دراج القسطلي قصيدته الرائية في المدح معقبا عليها بقوله : «وأنا أقسم بما حازته هذه الأبيات من غرائب الآيات لو سمع هذه المدح سيِّد بني حمدان لسلا به عن مدح شاعره المتنبِّي الذي ساد كل شاعر، ورأى أن هذه الطريقة أولى بمدح الملوك من كل ما تفنن به كل ناظم وناثر».

ثم يردف ذلك بقطعة بائية لابن دراج بديعة الموصف رائعة التشبيه ينبه منها على قوله :

كمعاقل من سوسن قد شيدت — أيدي الربيع بناءها فوق القضب
شرفاتها من فضة، وحماتها — حول الأمير، لهم سيوف من ذهب

ويتلو ذلك شواهد كثيرة من شعر أبي عمر أحمد بن محمد بن فرج الجياني وأبي حفص ابن برد، والشريف الطليق، وابن شهيد، وحمد بن سفر، وابن وضاح، وابن الزقاق، وابن خفاجة، وابن اللبانة، وأبي الحسن ابن بسام، والرصافي، وأبي القاسم بن فرس، وابن خروف، والنشار، وأبي الحسن سلام بن سلام المالقي المخزومي، واليكي الذي قال عنه ابن سعيد : ابن رومي عصرنا وحُطَيئة دهرنا، وأبي العباس بن حنون الأشبيلي وابن هجبر وأبي جعفر الذهبي والتطيلي وأبي القاسم محمد بن هاني الالبيري، وأبي وهب العباس القرطبي وابن العسال الطليطلي، ونوه بفئة من الأديبات الشاعرات

(159) الرعيني : 59، 20 ؛ المراكشي. «الذيل» : 2/4، 109، 229 ؛ المقّري : 193/3 ؛ كحالة : 4/، 285.

(160) المقّري : 193/3.

(161) المقّري : 194/3.

مثل ولاّدة المروانية، وزينب بنت زياد الوادي آشية[162]. وقال في نهاية عروضه الشعرية وملحه الأدبية التي انتظمتها رسالته والقابلة للدرس والبحث بمفردها لتكون شواهد حضارية وآيات بينات اجتماعية.

«وقد اطلق عنان النظم على أني اكتفيت عن الاستدلال على النهار بالمصباح»[163].

وتحدث بعد هذا عن الشجاعة والفروسية والنجدة فذكر من أبطال الأندلس الأمير أبا عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش، والقائد أبا عبد الله بن قادس. وفي مقام التنويه بما كان عليه أهل بلده من كرم النفس وشمائل الرئاسة حكى قصة أبي بكر ابن زُهر وما كان بينه وبين الحافظ أبي بكر بن الجد من عداوة مفرطة بسبب الاشتراك في العلم والزعامة وكثرة المال والبلدية، وتفضل العالم الحكيم على خصمه، وقوله : «وإني والله ما أروم بذلك أن أصالحه فإن عداوته من حسد، وأنا أسأل الله تعالى أن يديمها لأنها مقترنة بدوام نعم الله علي»[164].

وهو إلى ذلك يذكر بدون شك جمع الأندلسيين من المحاسن والخصال ما تفرق في غيرهم، فهم على حد قول ابن غالب في كتابه «فرحة الأنفس» : «عرب في الأنساب والعزة والأنفة وعلوّ الهمم وفصاحة الألسن وطيب النفوس وإباء الضيم وقلة احتمال الذل والسماحة بما في أيديهم والنزاهة عن الخضوع وإتيان الدنية، هنديون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها وضبطهم لها وروايتهم، بغداديون يونانيون بما أخذوا عن هؤلاء وأولئك[165].

وكما أطنب الشقندي في حديثه عن فصوص الأدب وضروب التفنن في وصف القول وتزيينه والتخييل به وكمال الإيحاء بالتصرفات القولية البارعة، أطال الحديث عن بلده الأندلس ولم يقتصر في ذلك على مدينة قرطبة كما فعل أبو محمد بن حزم، ولكنه وصف مدنا عديدة قائلا :

«فأما إشبيلية فمن محاسنها اعتدال الهواء وحسن المباني وتزيين الخارج والداخل وتمكن التمصر ونهرها الأعظم...

(162) المقّري : 3/195 – 209.
(163) المقّري : 3/209.
(164) المقّري : 3/110.
(165) المقّري : 3/150 – 151.

وأما قرطبة فكرسي الملك في القديم ومركز العلم ومنار التلقي ومحل التقى والتقديم، بها استقرت ملوك الفتح وعظماؤه، ثم الملوك المروانية...، وأهل قرطبة أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية حتى إنهم كانوا لا يولون حاكما إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم...

وأما جيان فإنها لبلاد الأندلس قلعة، إذ هي أكثرها زرعا، وأصرمها أبطالا، وأعظمها منعة ولا خلت من علماء ولا من شعراء وهي جيان الحرير...

وأما غرناطة فإنها دمشق بلاد الأندلس ومسرح الابصار ومطمح الأنفس. لها القصبة المنيعة ذات الأسوار الشامخة والمباني الرفيعة. وقد اختصت بكون النهر يتوزع على ديارها وحماماتها وأسواقها وأرحاها الداخلة والخارجة وبساتينها...

وأما مالقة فإنها قد جمعت بين منظر البحر والبر بالكروم المتصلة والبروج التي شابهت نجوم السماء...

وأما المرية فإنها البلد المشهور الذكر، العظيم القدر، الذي خص أهله باعتدال المزاج ورونق الديباج ورقة البشرة وحسن الوجوه والأخلاق وكرم المعاشرة والصحبة...

أرض وطئت الدر رضراضا بها … والترب مسكا والرياض جنانا

وأما بَلنسية فإنها لكثرة بساتينها تعرف بمطيب الأندلس، ورصافتها من أحسن متفرجات الأرض وفيها البحيرة المشهورة الكثيرة الضوء والرونق...

وأما جزيرة مَيورْقة فمن أخصب بلاد الله أرجاء وأكثرها زرعا ورزقا وماشية. وهي على انقطاعها عن البلاد مستغنية عنها...»[166].

وفي آخر الرسالة يعود الشقندي إلى ذكر علماء الأندلس وشعرائها قائلا : «فإني لم أعرض منهم إلا لمن هو في الشهرة كالمصباح، وفي مسير الذكر كمسير الرياح».

كبرت حول ديارهم لما بدت … منها الشموس وليس فيها المشرق

وينهي الرسالة بقوله : «فالحمد لله الذي أطلع من الغرب هذه الشموس وجعلها بين جميع أهله بمنزلة الرؤوس، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه المختار من صفوة العرب وعلى آله وصحبه، صلاة متصلة إلى غابر الحقب»[167].

---

(166) المقّري : 224/212/3.

(167) المقّري 222/3.

تلك هي جملة النصوص التي أردنا بهذه المناسبة تقديمها، محللين لها مفصلين محتواها. وهي كما لاحظنا : تبحث الرسالتان الأساسيتان منها والتذييل المحرر على الوثيقة الأولى منهما في فضائل أهل الأندلس. وقد يقال إن هذا كل من جل، لكننا لم نرد استيفاء المصادر كلها، وجمع سائر الوثائق والمؤلفات الكاشفة عن حضارة الأندلس وآثارها في البلاد المغربية والمشرقية وغيرها، وإن في الإلماعات الأخرى التي وقفنا عليها في رسالة «إفادة النصيح في التعريف برجال الجامع الصحيح» لابن رشيد السبْتي، وفي رحلته «ملء العيبة»، وفي كتب الرحلات والطبقات، وفي أخبار المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المشرق وبر العدوة وإفريقية ممن حاولنا التعريف بقسم منهم في غير هذا الموضع[168] ما يصلح أن يعتمد لتفصيل القول في بيان الاتجاهات والأنحاء الحضارية المادية المعمارية والفلاحية والصناعية والاجتماعية والفكرية العلمية والأدبية. وهذه بلا شك تحتاج إلى وقت وتفرغ، وعسى أن يتوافر من ذلك في الدراسات المقدمة والبحوث المعروضة ما يفي بالحاجة أو يعين على ذلك، والله من وراء القصد، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(168) ابن الخوجة. (البيئات العلمية والفكرية بالبلاد العربية من رحلة ابن رشيد). بحث مقدم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة 1972.

– (الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية). بحث مقدم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة 1975.

– شيوخ الرحلة من مقدمة «السنن الأبين» لابن رشد.

ثبت المراجع

* ابن الأبار (محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي) – «التكملة لكتاب الصلة»، ط. مجريط. (1 – 2).
* ابن بسام (أبو الحسن علي الشنتريني) – «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». تحقيق د. إحسان عباس. بيروت، 1979. 4 أجزاء، 8 مجلدات.
بيروت، 1979. 4 أجزاء، 8 مجلدات.
* ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) – «الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم، وأدبائهم». القاهرة (1)، 1374/1955. (1 – 2) ؛ القاهرة وبيروت (2) 1989. (1 – 2 – 3).
* ابن الخوجة (محمد الحبيب) – «البيئات العلمية والفكرية بالبلاد العربية من رحلة ابن رشيد». محضر جلسات مجمع اللغة العربية. مؤتمر الدورة الثامنة والثلاثين. قسم البحوث : 8 – 123. القاهرة 1972. – الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية. محضر جلسات مجمع اللغة العربية. مؤتمر الدورة الحادية والأربعين. مجلة المجمع : 305 – 340. القاهرة. 1975.
* ابن رشيد (أبو عبد الله محمد بن عمر) – «إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح». تحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة. تونس. – «السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن». تحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة. تونس، 1977. – ملء العيبة بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة». (2) تونس، 1982 ؛ (3) تونس، 1981 ؛ (5) بيروت، 1988. مخط. الاسكوريال : 1685، 1735، 1736، 1737، 1739.
* ابن سعيد الأندلسي : – «المغرب في حلى المغرب». تحقيق د. شوقي ضيف. القاهرة (1 – 2).
* ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المدني) – «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». مصر، 1351.
* ابن الفَرَضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف) – «تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» (1) مصر. 1954 ؛ تحقيق إبراهيم الإبياري (2) القاهرة، بيروت. 1990 (1 – 2– 3).
* البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) – «الجامع الصحيح» (المتن).
* بروكلمان – «تاريخ الأدب العربي» (1 – 3) ترجمة عبد الحليم النجار (4 – 6) ترجمة د. يعقوب بكر ود. رمضان عبد التواب، مصر.

* البغدادي (إسماعيل باشا) – «هدية العارفين. أسماء المؤلفين وآثار المصنفين». استنبول (1 – 2).
* الجيدي (عمر بن عبد الكريم) – «محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي».
* الحجوي (محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي) – «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري. مصر، 1977 (1 – 2).
* الحميدي (أبو عبد الله محمد بن فتوح) – «جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس» (1) تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مصر، 1952، (2) تحقيق الابياري. ط. القاهرة وبيروت. 1989. (201).
* الزركلي (خير الدين) – «الأعلام» (3) بيروت، 1980. 8 أجزاء.
* شوقي (أحمد) – «الشوقيات»، بيروت، 1984. 4 أجزاء، مجلدان.
* الضبّي (أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة) – «بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس». تحقيق إبراهيم الإبياري. القاهرة وبيروت، 1989 (1 – 2).
* عياض (أبو الفضل بن موسى) – «ترتيب المدارك». الرباط. 8 أجزاء.
* الفتح ابن خاقان – «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس» القسطنطينية 1302.
* القرطاجني (حازم) – «قصائد ومقطعات». تحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة تونس 1972.
* كحالة (عمر رضا) – «معجم المؤلفين». دمشق 1961، 15 جزءا.
* الكشف – «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون». استنبول 1941 (1 – 2).
* مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة – محضر جلسات مؤتمر الدورة الثامنة والثلاثين 1972 – محضر جلسات مؤتمر الدورة الحادية والأربعين 1975.
* المحبّي (محمد) – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. مصر 1284. 4 أجزاء.
* مخلوف (محمد بن محمد) – «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية». مصر 1949. (1 – 2).
* المراكشي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري) – «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة». تحقيق د. إحسان عباس. بيروت 1964 – 1965.
* المقّري (أبو العباس أحمد بن محمد التِلمساني) – «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب». تحقيق. د. إحسان عباس. بيروت. 8 أجزاء.
* النباهي (المالقي) – «تاريخ قضاة الأندلس» – كتاب «المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا». نشر ليڤي بروڤنصال. القاهرة، 1648.

مدرسة الآبلي وانتشار الرشدية الجديدة بالمغرب العربي

عبد المجيد مزيان

اشتهرت الرُّشدية في تاريخ الفكر الغربي على أنها تيار ثقافي له تطوراته المختلفة، وله وقعه القوي الأثر على فلسفة القرون الوسطى، حتى القرن السادس عشر ؛ كما أن لها اتصالاً مباشراً بظهور العقل العلمي، والمذاهب الفلسفية العقلانية، التي صاحبت النهضة. وإن عناية الجماعات الغربية بالفكر الرشدي والأرسطي بصفتهما نظاماً واحداً، حرّكت التأملات اللاهوتية، حتى نقلتها إلى المستوى الفلسفي، كما وقع ذلك عند المسلمين من قبل، بمجهود الحكماء الأولين مثل الكندي وابن سينا. وكان لهذه الفلسفة المدرسية المسيحية أن تناقش الرشدية، وأن تأخذ منها ومن السِّينَوية كل الأفكار التي تدعم العقيدة الثابتة منذ عهد أوغُسْتين، كما عليها أن ترفض ما كانت تظنه رُشدية مخالفة لمبادىء العقيدة. فالتّومِية التي هي المذهب الفلسفي الرسمي للمسيحية الكاثوليكية تعرف نفسها بأنها أوغُسْتينية مشوبة بلمسات سنَويه، ولكنها استمرت تتأثر بالرشدية، تقبلا ورفضا، في كل ما يمس قضية الاتصال بين العقل والإيمان. ويلاحظ أن هذه العناية بالرشدية لازالت تلمس حتى عند التّومِيين الجدد الذين يدركون أهمية الحوار الإسلامي المسيحي، استكمالا للمجهود الفلسفي المشترك بين العقيدتين، ولنا في مجهودات لْويسْ گَارْدي وَقَنَوَاتي أحسن مثال عن هذا الانفتاح على التراث المشترك، مع اهتمام متزايد بالفكر الإسلامي. وإنه لمن الشائع عند مؤرخي الفلسفة أن الرشدية كانت لها مدارسها، وآثارها المتعددة في أوروبا كما كانت لها تأثيرات مهمة على الفلسفة اليهودية، بينما تُنوسيت، بزعمهم، في العالم الإسلامي، ولم يكتب لها أي ظهور يستحق الذكر بعد موت صاحبها.

وربما تأكدت هذه الشائعة، بسبب قلة ورود اسم ابن رشد والرشدية في الثقافة العامة المتداولة بين المسلمين بعد القرن الثاني عشر، بينما استمرت حركة نقل التراث

الرشدي إلى اللاتينية والعبرية طول القرن الثالث عشر، حتى إن عدة نصوص رشدية لا توجد إلا بهاتين اللغتين مع فقدان أصلها العربي، ويشهد ابن خلدون أن المعارف الفلسفية بالجملة، أكثر رواجا في الغرب منها في بلاد الإسلام إذ يقول : «يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة وحملتها متوفرون وطلبتها متكثرون». ويرى ابن خلدون عن حق أن تراجع العمران بالمغرب وتزايده «ببلاد الشمال» هو السبب في هذه الأحوال من ازدهار العلوم بأوروبا وانحصارها في «تفاريق من الناس» بالجنوب، على حد تعبيره. لكن العامل الثاني، بالإضافة إلى الأحوال العمرانية يرجع إلى طبيعة كل من الثقافتين الدينيتين، فاللاهوت المسيحي انفتح على الحكمة وما فتىء يتفلسف ابتداء من القرن الثاني عشر، بينما اتجه علم الكلام عند المسلمين إلى التخصص المستمر من الفلسفة بعد أن داخلته إلى حد الاكتساح في مدارس الاعتزال.

فإذا وقعت المقارنة، ولو باستعجال، بين التومية والأشعَرية وكلاهما يعبر عن اللاهوت الرسمي من كاثوليكية وسُنّة، فإننا نجد لهما تعاملا مختلفا مع الرشدية التي تُكون الوراثة الفلسفية المباشرة والمشتركة بين الثقافتين، ولكنها رغم اختلاف التعامل معهما حاضرة حضورا قويا عند الجميع.

نقول للتذكير بأن أبرز التعريفات بالرشدية تتلخص في العقلانية الشمولية، ولكنها عقلانية مباينة للعقلانية التجريدية، مبنية أساسا على المشاهدة مع الانتقال إلى التعميم والشمولية. ومن شموليتها أنها لا تفرق بين الحقائق، وخصوصا بين الحقيقتين حقيقة الحكمة وحقيقة الشريعة، غير أنها تفرق بين مناهج الوصول إلى الحقيقة، وذلك حسب قدرات الناس، واختلاف مستوياتهم في المعرفة :

فالمنهج الخطابي أنسب المناهج لجمهور الناس، والمنهج الجدلي منهج المتكلمين، بينما يعتبر المنهج البرهاني منهج العلماء الذين يؤلفون الحقائق في وحدة شاملة مع الاجتهاد في تأويل النصوص، تجاوزا للتناقض الظاهر بين الحكمة والشريعة إن وجد هذا التناقض.

وتنتقد التُومِية هذا الاختلاف المنهجي في الرشدية مدعية أنه ازدواجية الحقيقة بعينها وأن ابن رشد يضع العقلانية والحكمة فوق حقائق الوحي. وهذا ما أدى إلى ظهور حركة مسيحية تتهم الرشدية بالإلحاد، مع أن التومية لم تصل إلى هذا الإثبات.

أما الغيبيات التي جاء بها الوحي من روحيات وبعث وحساب وسعادة وشقاء في الحياة الآخرة، فإن ابن رشد يقف فيها موقف المؤمن الذي يعترف بقصور العقل

عن إدراك اللامشهود أو البرهنة عن وجوده أو عدمه، فاتصال الحكمة بالشريعة يؤدي حتما إلى تحديد العقلانية ووقوفها عند عتبة الشهود. لكن التومية، مع عدم إطلاعها على النصوص الدينية للرشدية، استمرت تستغل إنتاجها الأرسْطِي، لتثبيت العقيدة، مع السهر الدائم على مراعاة مبدأ أن الفلسفة هي خادمة اللاهوت.

أما الأشعرية التي يهاجم ابن رشد منهجها الكلامي الجدلي وتحاملها على الحكمة فهي المدرسة التي تحاول بمجهودات متتابعة أن تتخلص من تأثيرات الفلسفة في علم التوحيد. ولا ننس أن الأشعرية ثورة على عقلانية المعتزلة مع المحافظة على عقلانية محدودة، هي في الحقيقة قريبة جدا من عقلانية ابن رشد، رغم الاختلاف العميق في المنهج. والاطروحات الاشعرية الأساسية مثل فكرة الجوهر الفرد، والخلاء النظري، وعدم قيام العرض بالعرض، كما جاءت عند الباقلاني، قواعد فلسفية تنبني عليها الاستدلالات الكلامية.

وسنرى من جهة أخرى كيف أن توغل المنطق في علم التوحيد الأشعري ثبَّت المبادىء العقلانية عند أشاعرة ما بعد الرشدية على الخصوص. فمشكلة الأشعرية مع الفلسفة هي بالإجمال مشكلة استئصال للتراث الفلسفي الذي هاجم العقيدة سواء عن طريق متكلمي الاعتزال، أو عن طريق حكماء الإسلام وخصوصا منهم الكندي وابن سينا اللذين تعرضا لموضوع الصلة بين الدين والحكمة بكثافة.

والخصام بين الرشدية والأشعرية يتحدد في الرد على زعيم الأشاعرة الأكبر والأقوى ثقافة وتعبيراً وهو الغزالي. من المحقق أن ابن رشد درس الأشعرية دراسة دقيقة من خلال كتابات الأشعري والجُويني ومؤلفات الأندلسيين ومنهم جده ابن رشد صاحب المقدمات، وأبو بكر بن العربي. ويقول هذا الفقيه الذي أخذ مباشرة عن الغزالي، وحاول أن يلتزم بروح الأشعرية الأولى التي هي تخليص السنة من اكتساحات الفلسفة، بأن أبا حامد بلع الفلاسفة ولكنه لم يستطيع أن يتقيأهم. فالغزالي، بقي، رغم ما يقال عن عدائه للفلسفة من أكبر فلاسفة الإسلام. غير أن ما يعيبه عليه أنصار الحكمة وعلى رأسهم الرشْديون هو ما نسميه اليوم بالديماغوجية الفكرية، وهي المزايدة بالإيمان لكسب جمهور المثقفين من صغار الفقهاء والأدباء.

ترى الرشدية أن اجتهاد الحكماء في اكتساب علوم الأولين وإدماجها في المنظومة الفكرية الإسلامية مجهود عظيم لنصرة تعاليم الإسلام والوصول بها إلى مستوى العالمية فكرا وخطابا. وإذا كانوا قد ارتكبوا أخطاء جزئية، فإن المزايدين مثل الغزالي قد ضخموها وحرفوها. ويعاب على الغزالي صاحب المستوى الثقافي الرفيع مسايرته

للأساليب الجدلية الشائعة عند المتكلمين مع إفراغ عبقريته الفكرية والخطابية في التهريج والتشنيع بالحكماء المسلمين، حتى وصل ذوو الثقافة المحدودة من بعده إلى تكفيرهم واضطهادهم. ومع كل هذا لا يظهر أن لابن رشد خصومات فكرية حادة مع الأشاعرة. فهو يعيش وظيفته الأساسية التي هي القضاء في مناخ أشْعَري، وينتج مؤلفاته الفقهية والأصولية في حدود المالكية الأشعرية. وهو على أتم الوعي بأن الأشعرية هي المذهب الرسمي للخلافة الموحّدية التي قربته وطلبت منه الاجتهاد في بث علوم الحكمة، وإعطاءها مكانة ممتازة في الفكر الإسلامي، على مثال ما فعلته الخلافة العباسية في عهد المأمون. ومهما كانت معرفته بالأشعرية وبالمشور الخليفي، فإنه لم يبح لنفسه الإعلان عن كل أفكاره حتى حصل على التشجيع والحماية من الخليفة، خصوصا بعد أن علم أنه متفتح الذهن، كثير الإطلاع على علوم الأوائل. وبعد هذه المرحلة من حياته الشخصية يبدو أن ابن رشد تخلص من كل مظاهر التقية وصار يهاجم أسلوب المتكلمين، من خلال هجومه على الأشعرية نفسها، وذلك باسم الإيمان ووحدة الملة، خصوصا أنه خالي الذهن من كل عقد التخوف تجاه رجال السنة، وهو الفقيه المجتهد والأصولي البارع المتربع في أعالي مستويات المجتمع الفقهي. وقد مهد له الطريق في اكتساب الأمان الفكري من الخلافة الموحّدية الحكيمان من قبله ابن باجة وابن الطفيل. فأسلوب الجدل والتحيز المذهبي، والإسراع إلى تكفير الناس بتحريف أفكارهم والتشنيع بمقاصدهم كان دوما هو الموضوع المستهدف من حملات ابن رشد على مناهج علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة.

أما جانب محدودية العقلانية، والإيمان بالوحي والغيبيات التي جاء بها بلاغا للناس، فلا يوجد فيه أي فرق مبدئي بين الرشدية والأشعرية. فكلاهما يطرح مقاصده كنصرة للسنة والسلَفية، كما هو واضح في مناهج الأدلة.

لكن الرشدية كانت ملتزمة في كل مراحلها بالمنهج الاستدلالي الهادىء، المتفهم لاجتهادات الحكماء، رغم اختلافها مع السِّينَوية في وجود الأفكار المجردة وجودا مستقلا عن الذوات، وبقيت مناقشاتها ملتزمة بالرزانة واحترام الأفكار الأخرى. ولم يعرف عن ابن رشد أنه وضع نفسه موضع الخصم المذهبي، ولم تسيطر عليه غريزة المذهبية حتى في النصوص القوية مثل «تهافت التهافت». وبقي رغم الخلافات مقدرا لمجهود الغزالي في كثير من الميادين، باستثناء موضوع الحكمة التي ساء فهمه لاجتهاداتها في نظره، وتتّفق سِيَرُ ابن رشد من مختلف المصادر على أنه لخص للغزالي كتاب «المستصفَى» في علم الأصول، بدافع تقدير ورغبة في الافادة، كما كان يلخص النصوص الأرسْطِية.

هذا وإن اختلافه النظري مع ابن سينا لم يمنعه من الإشارة إلى غزارة علمه وقوة اجتهاده، وقد ناقش وشرح له عدة نصوص، كما ساهم في ترويج مؤلفاته مع مؤلفات الفارابي في دوائر المهتمين بالحكمة.

بهذا القدر من الموضوعية يمكننا أن نصف الرشدية، مع أن صاحبها لم يدّعِ أن له مدرسة خاصة به. أما مَقْته الصريح للفوضى المذهبية في العقائد، فمن أثبت الدلائل على أنه لم يفكر أبداً في إنشاء مذهب متميز.

وإذا كان من الشائع عند مؤرخي الفلسفة، والغربيين منهم على الخصوص، بأن الرشدية هي عقلانية أرسطية، فإن حقيقة الرشدية وميزتها إنما هي في الفكر الإسلامي. ويمكن تلخيصها في المواقف الآتية :

1 – إثبات وحدة الحقيقة في الالتقاء بين الحكمة والدين.

2 – محدودية العقلانية في الغيبيات، مع الإيمان الصادق بتعاليم الوحي حين يتوقف العقل.

3 – نبذ المنهج الجدلي الذي يؤدي إلى الخلافات المذهبية والخصومات وتكفير الناس بعضهم بعضا.

4 – بث المعارف العقلية في المعارف الأصلية الإسلامية من عقيدة وفقه.

5 – احتواء علوم الأوائل من حكمة وتعاليم كمكسب إنساني مشترك يبدع فيه المسلمون مع غيرهم من الأمم.

6 – استعمال التأويل بمعقولية متزنة وبشرط التمكن الكامل من العلوم الشرعية والعلوم العقلية معاً، اتقاء للتطرفات فيه، كما هو شأن الباطنية، أو القصور عنه كما هو معروف عند الحشْوية.

ولقد أثارت هذه النقطة الأخيرة عند بعض المؤرخين والفقهاء شكوكاً في مقاصد الرشدية. لجأ ابن رشد وأصدقاؤه وتلامذته المدافعون عن تساند الحكمة والشريعة إلى استعمال تَقِيَّة نوعية لا تعني الكتمان بقدر ما تعني التحكم في تبليغ الأفكار. وهي تقية أشار إليها في موضوع مستويات الإدراك، ومخاطبة الناس بقدر ما يفهمون، إذ يقول في مسألة التأويل الذي يقصد التوفيق بين العقل والإيمان، وذلك في الصفحة الأولى من «مناهج الأدلة» : «إن الشريعة قسمان : ظاهر ومُؤَوَّل، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي الله عنه، حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ !».

إن التقية المعبر عنها في مثل هذا النص لا تعني تستراً سياسياً أو كتماناً عقائدياً بقدر ما تعني موقفاً منهجياً ينبذ المشاغبات المذهبية واستفزاز القاصرين عن التفكير العلمي.

ورغم كل هذا الحذر والتمكن من مناهج التبليغ الفكري، فإن ابن رشد وكثيراً من أصدقائه قد ذاقوا محنة الإقصاء عن الوظائف والتغريب عن الديار، ومن بين هؤلاء الفقيه أبو جعفر الذهبي المقرب من الخليفة، وقاضي بجامعة الفقيه أبو عبد الله محمد ابن إبراهيم، وربما طمس بعض الأدباء أخبار انتصار الرشدية، لكن ابن الأبّار يخبرنا أن أبا الوليد بث تعليمه في حلقة واسعة، وقد أخذ عنه بالإضافة إلى أولاده عدة تلاميذ منهم : أبو محمد بن حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان، وكلهم أخذ منه علوم الحكمة، بقدر ما أخذ الفقه والأصول، وتخرج منهم قضاة وأطباء. وقد تأثرت هذه المدرسة مع مر الزمن بالمناخ الثقافي الذي تسيطر عليه السُّنة المتكونة من المالكية الأشعرية مع تصوف الجُنَيْد، بقدر ما أثرت فيه بعقلياتها. ومن هذا التطور الهادىء والمتفتح، ومن هذا التداخل بين الوراثات، استكملت المنظومة الفكرية الإسلامية نسقها الجامع بين العلم والدين. نستنتج من هذا التوضيح أن الشائعة التي تقول بانقراض الرشدية مع موت صاحبها، وتُروّج من جهة أخرى بأن العلوم العقلية بصفتها علوما دخيلة على الفكر الإسلامي قد وقع استئصالها من لدن علماء الشريعة، إنما هي شائعة مبنية على عدم الإطلاع الدقيق على تطورات الفكر الإسلامي بالمغرب والأندلس.

ولننتقل بعد رفع هذه الالتباسات إلى ما يمكن أن نسميه بالمرحلة الثانية للرشدية، أو الرشدية الجديدة، وذلك فيما خلفته مدرسة الآبلي من آثار في أنحاء المغرب الكبير.

لقد تميزت هذه المدرسة بنشاط تعليمي مكثف، دام جيلين كاملين، في العقود الأولى من القرن الثامن الهجري. وانتشرت بواسطتها العلوم العقلية بين الأكابر والأصاغر كما يقول المؤرخون. ولا ننسى أننا في زمن انتشار المدارس السلطانية، وتكريم نخبة العلماء، والتنافس في ضمهم إلى المشْوَر. ومن الملوك من سهر مباشرة على تكوين الهيئات العلمية وحرص على استصحاب العلماء حلاً وترحالا مثلما فعل أبو الحسن وأبو عنان من بني مَرين.

في هذا الجو الثقافي الحي نشأت مدرسة الآبلي.

ولد محمد بن إبراهيم، العبدري نسبا، والآبلي الأندلسي أصلا سنة 681 هـ. بتلمسان وتوفي عام 757 هـ بفاس. وقد وردت سيرته في عدة مصادر وجاءت أخباره

متفرقة في كتب التاريخ والأدب، منها «التعريف بابن خلدون»، و«جدوة الاقتباس» و«نفح الطيب»، و«نيل الابتهاج»، و«البستان». ويخبرنا ابن خلدون أنه أخذ المنطق والأصلين عن أبي موسى بن الإمام، وأخذ نصيبا من التعاليم عن خلوف المغيلي، واستكمل معارفه في الحكمة والتعاليم عن الإمام أبي العباس بن البنّاء بمراكش. والظاهر أن ابن البنّاء هو الذي أتم تكوينه نهائيا وطبعه بتلك المثالية العلمية التي أشرنا إليها في الرشدية الأولى وهي الاجتهاد في التنسيق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية مع إضافة المجاهدات الصوفية عند البعض، ومنهم ابن البناء. أما تلامذة الآبلي فكثيرون، ومتعددو التخصصات، وأغلبهم أخذ عنه العلوم العقلية والأصلين. وكلهم تأثر بهذه المعارف وشهد له بالمشيخة والتفوق على كل معاصريه في هذا الميدان. ويقول ابن خلدون إنه أخذ عنه التعاليم، أي الرياضيات، والمنطق، وعلوم الحكمة التي هي الطبيعيات وما وراء الطبيعة، والأصلين أي أصول الدين، وأصول الفقه.

وبالإضافة إلى ابن خلدون الذي هو أشهر تلامذته، يمكننا أن نذكر كل العلماء البارزين الذين ظهروا في عواصم المغرب في القرن الثامن الهجري، كأتباع للآبلي في العقليات، منهم محمد بن أحمد أبو عبد الله الشريف العلوي الإدريسي، صاحب كتاب «مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول»، الذي كان ينعته معاصروه بأنه آخر المجتهدين في أصول الفقه، كما وصفوه بالقدرة الفائقة على تدريس الحكمة من مؤلفات ابن سينا، وتلخيصات ابن رشد للنصوص الأرسطية، كما أخذها عن شيخه الآبلي ومنهم أبو عبد الله المقّري قاضي الجماعة بفاس أيام السلطان أبي عنان، وأبو عبد الله محمد ابن أحمد ابن مرزوق العجبسي الخطيب، الذي تولى السفارات المهمة بالمغرب والأندلس، وكان في واجهة الأحداث السياسية أيام أبي الحسن وأبي عنان، وولاه السلطان أبو الحجاج منصب الخطابة بجامع الحمراء. ومنهم أبو عبد الله محمد بن محمد الصباغ المكناسي صاحب السلطان أبي الحسن المريني، الذي وصفه ابن خلدون بالتبريز في المنقول والمعقول.

ومنهم أبو عبد الله مَحمد بن النجار الذي اشتهر بالتعمق في التعاليم فأخذها بداية من حلقات الآبلي ورحل لاستكمالها من الإمام أبي عبد الله محمد بن هلال بسَبْتة، ومن أبي العباس بن البنّاء بمراكش. ومنهم محمد بن محمد بن عَرَفة الورغمي التونسي صاحب المؤلفات الفقهية والأصولية الرائعة والمشهور بتعريفاته التي هي ملتقى الفقه والمنطق، والدقة المنهجية واتقان المصطلحات. وهو حسب شهادة تلميذه الحافظ بن حَجَر من أكثر الناس تبحراً في المعقول الذي أخذه عن شيخه الآبلي.

ومنهم أبو عثمان سعيد العقباني التِّجيبي صاحب الشروح والتلخيصات المشهورة آنذاك، في المنطق والأصول والهيئة والجبر والمقابلة، وقد ولي القضاء ببجاية وتلمسان، وأخذ عنه جماعة كبيرة من العلماء المشاهير منهم ابنه قاسم العقباني، وابن مرزوق الحفيد، و لم ينقطع عن التدريس طوال أربعين سنة، ومن النكت التاريخية التي تبرهن على ولوع سلاطين بني مَرِين بالعلم، تماما مثل أسلافهم الموحِّدين، أن سعيد العقباني هذا روى صحيح البخاري والمدوّنة عن السلطان أبي عِنان. أما ابن عبّادِ الرنْدى، الصوفي الذائع الصيت، صاحب الرسائل الكبرى والصغرى، وشارح حِكَم ابن عَطاء الله الاسكندري، ومثبت أسس الشاذلية بالمغرب، فقد أخذ الأصلين عن شيخه الآبلي من «الإرشاد» للجُويني في أصول الدين، ومن ابن الحاجب الأصلي في أصول الفقه، كما أخذ جُمل الخونجي في المنطق عن أبي عبد الله الشريف العلوي تلميذ الآبلي.

هذه زمرة من العلماء الذين مارسوا التدريس أواخر القرن الثامن وبداية القرن التاسع، أخذوا مجمل العلوم العقلية عن الآبلي في حلقات دروسه التي انعقدت ما يقارب الخمسين سنة في مدارس فاس وتونس وتلمسان وبجاية، أي في جميع أطراف المغرب.

وتفيدنا السير أن الآبلي لم يؤلف أي كتاب، متعمدا حسبما صرح به، التفرغ للتدريس وبث المعارف العقلية بانتظام وإلحاح بين جيلين من المثقفين، جيل أكابر الفقهاء المنتظمين في بلاط السلطان، وجيل المبتدئين في المدارس، مما ينبىء عن تمسكه بخطة قوية واضحة هي خطة إثبات الانسجام بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، تماما على منهج ابن رشد، وهذا ما يسمح لنا بنعت هذا المجهود في تحقيق الانسجام بين الدين والحكمة بالرشدية الجديدة، وهي تختلف عن الرشدية الأولى بسبب تكيفها مع المناخ الثقافي الجديد الذي تسيطر عليه الأشعرية.

ولندقق ماهو محتوى هذه المعارف التي كونت جيلين من العلماء في ميدان العقليات.

إن ابن خلدون الذي يُعد أبرز تلامذة الآبلي وأكثرهم استيعابا لتعلمه، يصف العلوم العقلية بأنها «طبيعية في الإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني مُذْ كان عمران الخليقه. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة». وتشتمل على أربعة علوم أصيلة وهي المنطق، والطبيعيات، وما وراء الطبيعة، كما تتفرع الطبيعيات إلى طب وفلاحة. وللمنطق والحساب مكانة ممتازة في الثقافة الشرعية بسبب ملازمتها للأصول والفرائض.

وهذه هي الحالة التي بقيت عليها العقليات ببلاد المغرب منذ أواخر القرن الرابع عشر، إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، مع ملاحظة أن المنطق أخذ المكانة الممتازة على حساب المواد الأخرى، لولوع أهل المغرب بالأصول كما هو مشهور عنهم في تاريخ الثقافة الإسلامية.

فأين الرشدية، وما هي التغييرات التي طرأت عليها في مدرسة العقليات التي كونها الآبلي ؟

نقول في ملاحظة أولية بأن تلخيصات وشروح ابن رشد بقيت هي العمدة الأساسية في ميدان الحكمة، وخصوصا في الكليات المعروفة بما وراء الطبيعة. وقد كانت نصوص ابن سينا تدرس لاستكمال الاطلاع والمناقشة، كما تشير إلى ذلك المصادر المختلفة. وإذا لم يرد أي ذكر لمؤلفات ابن باجة وابن الطفيل مع أثرها القوي في التراث الفلسفي الذي خلفه ابن رشد، فذلك لأن الآبلي وأصحابه، كانوا يعتبرون الرشدية هي استكمال المعارف الحِكمية، تماما كما كانت تراه مدارس الرشدية الأولى في الغرب المسيحي واليهودي.

أما التعاليم والمنطق بصفتها علوما تعتبر ثابتة القوانين، فقد كانت متعددة المصادر، وقد أدت كتابات ابن البناء أهم الخدمات في ترويج هذه المعارف وتقريبها للطلاب. ونرى أن الجدل والخصومات المذهبية لم يكن لها أي حظ في هذا التعليم، لأنه كان يريد أن يتحلى بنفس الروح والوحدوية التي يتصف بها الفكر الرشدي بالذود عن وحدة الحقيقة عقلا وإيمانا، ووحدة الملة في عقيدتها وتنوع اجتهاداتها. غير أنه توجد مميزات لهذه المدرسة وأهمها هو مجهود التكيف مع الأشعرية التي هي المذهب الرسمي لأمة المغرب منذ عهد الموحِّدين. بالإضافة إلى الاقتناع بأنها المذهب الأكثر انفتاحا على العقلانية في الظروف الثقافية التي كان يعيشها القرن الرابع عشر بوراثاته الغنية، وخصوصا بعد رواج كتب الجويني والباقِلاّني التي زادت الأشعرية رسوخا في العقلانية.

إن كتب السيرة وتراجم العلماء تكاد تجمع على أن التحامل على العلوم العقلية كان عنيفا عند رجالات السلَفية في المشرق، بسبب التشتيت العقائدي الذي عاشه مجتمع ما بعد الصليبيات والاكتساحات المغولية، بينما لم يعرف عن فقهاء المغرب هجومهم على التراث العقلي إلا في ظروف شاذة، بل إن أغلبهم وأكثرهم تمثيلا للسُّنة كان يدافع عن هذه العلوم بقوة وقناعة، لما أدركوه من تعزيزها لعلوم الشريعة.

فمن المعروف عن أبي زيد بن الإمام صاحب السلطان أبي الحسن المَريني وشيخ

الآبلي أنه ناظر ابن تَيْمِية في موضوع الأصلين وملازمة المنطق لهما، وظهر عليه في مشهد ذكرته عدة مصادر مغربية. ونقل عن الآبلي أنه ساير ابن الإمام في هذا الحكم على ابن تيمية وألح في تعليمه، على ملازمة المنطق للأصلين، وربما اقتصر تعليمه على هذين الأصلين في ظروف عدم وجود الإقبال من التلاميذ على علوم الحكمة، كما وقع له ذلك ببجَايَة.

من أجل هذه الظروف الخاصة وهذه القابلية للتنوع المعروفة في تاريخ الثقافة الإسلامية، نقف على حرص الكبار من فقهاء المغرب في ترويج الأصلين والمنطق، خلافا لما كانوا يرونه حصراً وتضييقاً في سلَفية الحنابلة.

لكن هذا الخلاف لم يبلغ مستوى الخصومة المذهبية ولا حدة الجدل التقليدي، بل بقي مقتصراً على إشارات عابرة وعفيفة. وإذا تتبعنا مجهودات تلاميذ الآبلي الذين مارسوا تعليم الفقه مثل أبي عبد الله الشريف، وابن عَرَفة والعقباني فإننا نجدهم يدمجون العلوم العقلية في تعليمهم دون تظاهر بخطة عقلانية، وانتصار جدلي للمنطق، وقليلا ما كانوا يذكرون خصوم المنطق من أصاغر فقهاء المغرب، أو كبار السلَفيين بالمشرق، وكأن المعارف العقلية والدينية أصبحت عندهم متلازمة طبيعياً، وهو أمر مسكوت عنه سكوت اقتناع أكثر منه سكوت تَقِيّة، وربما عُدّ هذا الموقف من أهم ميزات الأخلاق العلمية في الثقافة المغربية، وليس هذا بدعاً في الجو الثقافي المغربي الأندلسي، إذ أن فطاحل الفكر الذين حددوا أهم اتجاهاته مثل ابن رشد وابن خلدون كانوا متمكنين من العلوم الشرعية إلى مستوى الاجتهاد، وأن الحكمة زادتهم قدرة وتعمقا ووعيا بمقاصد الشريعة وأسرارها. ولو وقعت المقارنة بينهم وبين أسلافهم من حكماء المشرق مثل الفارابي وابن سينا لصح أن يقال بأنهم يفوقونهم بكثير في ميدان العلوم الشرعية.

وأما المكانة الخاصة التي يمتاز بها ابن خلدون في هذه المدرسة فإنها تكمن في تجاوز العقلانية الصورية التجريدية، إلى تثبيت الروح العلمية التجريبية من جهة، ورسم الخطوط العريضة الأكثر احتواء للعقليات ضمن الأشعرية التي يناضل عنها من جهة ثانية. «ففساد منهج الفلاسفة»، في رأيه، يرجع إلى التجريدات مع ادعاء تصحيح العقائد الإيمانية بالنظر، إذ أنها مدارك للعقل، كما يعاب عليهم أنهم يجعلون السعادة في هذا الإدراك النظري.

وربما يقتصر هذا الطعن في مقاصد الفلسفة على الجانب الماورائيّ الموروث عن الحكيمين أفلاطون وأرِسْطو. غير أن قضية توقف العقل عند عتبة الوحي لا يختلف

فيها ابن خلدون مع سلفه ابن رشد إلا في بعض الجزئيات المنهجية، كما أن ثبوت القوانين العلمية في الرياضيات والطبيعيات، وأهمية المنطق في العقليات، من الأمور التي لا يتنازع فيها. ولا عجب أن تتفق آراء أغلبية المفكرين المسلمين المتمكنين من العلوم الشرعية على هذه الأرضية، فهي أرضية التقاء بين الرشدية والأشعرية، وينتسب إليها ابن خلدون بقدر ما ينتسب إليها الغزالي. والنص الخلدوني في المقدمة واضح في هذا الموضوع إذ يقول : «ثمرة الفلسفة هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان، كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وهم كثيراً ما يستعملونه في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظر فيها على ملكة الاتقان. وهي أي الحكمة، وإن كانت غير وافية بمقاصدهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار مع الإطلاع على مذاهب أهل العالم وآرائهم... وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يُكِبَّنَّ أحد عليها وهو خُلْو من علوم الملة...».

فالتفوق في العلوم الشرعية، كما نرى، قد أصبح من الشروط الضرورية عند طلاب الحكمة التابعين لمدرسة الآبلي، ولكن هذا لا ينفي الرجوع إلى النصوص الرشدية التي رسمت الخطوط الأولى لمساندة العقليات للشريعة، ولقد اتفقت كل المصادر على أن الآبلي كان يعتمد على تلخيصات وشروح ابن رشد. وكان تلميذه أبو عبد الله الشريف يتباحث فيها مع أساتذته ورفقائه وبعض طلبته، في حلقات خاصة، وعرف عن ابن خلدون، أنه أنجز تلخيصات لبعض الكتب الرشدية، كما ألف تقييدات بالمنطق، وقع ذلك «أيام نظره في العقليات»، كما يشهد بذلك رفيقه لسان الدين بن الخطيب في «الإحاطة». فكأنه في نظره تعدى هذه المرحلة. ونرى اليوم أنه تعداها حقا إلى عقلانية علمية مبدعة، تجاوزت كلا من المنطق الصوري والحكمة النظرية.

علينا أن نرى الآن كيف أن معظم تلامذة الآبلي التقوا مع التصوف، فمنهم من مارسه وكتب فيه بتفوق مثل ابن عباد الرنْدي، ومنهم من لمسه من جانب المجاهدات كما فعله ابن خلدون في «شفاء السائل»، وكلهم عده من المعارف الدينية الأساسية.

نقول إن المناخ الثقافي الذي كونته الأشعرية خصوصاً بعد تخلصها التدريجي من الذهنية الجدلية، أصبح مناخ انفتاح وانسجام بين أهم الوراثات الفكرية في المغرب والأندلس. ولقد اكتسبت الأشعرية بعد أن جاوزت مرحلة النضالات الأولى على يد الفاتحين الأولين من الموحدين، مرحلة ابن تومرت وعبد المومن، مرونة وقدرة على الاستيعاب والتأثير والتأثر، مع جيل الإبداع الثقافي، جيل أبي يعقوب يوسف ويعقوب

المنصور، وهو العصر الذهبي لثقافة الغرب الإسلامي، عصر ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ومافتئت هذه الأشعرية المتفتحة تثبت مكانتها كعقيدة رسمية عبر الأجيال، بفضل قدرتها على التكيف، إذ تحملت انتقادات الحكمة الرشدية في ظل خلفاء أشعريين، واستوعبت تصوف الغزالي مع أنها تخلت عن جدالاته.

ونظن أن نخبة المثقفين الذين صنعوا تحديدات الثقافة السّنية في المغرب، وفي مقدمتهم تلامذة الآبلي كانوا ساهرين على التمسك بهذا الاعتدال وبما يمكن أن ننعته بالوسَطية، وهي وسطية انسجام وتسامح وتعفف عن المشاغبات المذهبية.

وربما تعايشت أغلبيتهم مع كل الشوارد عن هذه الوسطية، إذ لم تكن الحكمة كلها انضباطا دقيقا بالتأويل المتزن لنصوص الشرع، ولم يكن التصوف كله ملازمة للخط السُّنِي الجُنَيْدي. والمعروف عن الآبلي أنه نبه إلى مثل هذه التطرفات بأحكام جد رزينة فأكد في دروسه على مخاطر مذهب ابن سَبْعين في التصوف، كما أشار دون تحامل إلى المحدودية العلمية في سلَفية ابن تَيْمية التي تذهب إلى تكفير بعض الصوفيين.

ونذكر، لتدقيق الإطلاع على طبيعة المجتمع الثقافي، أن عصور المدارس والتعليم الرسمي، وتثبيت العقيدة السّنية بثرائها لا بوثوقيتها، هي عصور السلاطين العلماء، المنفتحين، مثل أغلبية الفقهاء الذين كانوا يعايشونهم، على العقليات والذوق معا. وظل فقه مالك بأصوله وفروعه، وعقيدة الأشعري وتصوف الجُنَيد مع دعائم من المنطق والتعاليم هي لحمة كل برامج التعليم في المدارس، ثم في كثير من الزوايا، حتى أواخر القرن السادس عشر الميلادي. وقد لا نجد فقيها أو عالما من علماء التوحيد، في هذه الفترات المتأخرة تناسى عن العقليات، وخصوصا منها المنطق والتعليم. كان هذا شأن السنوسي صاحب العقيدة الذائعة الصيت، وابن زكري المنعوت بالمنطقي في كتب السِّيَر. والمغيلي المشهور بمناصرته للمنطق ردا على جلال الدين السيوطي، وعبد الرحمٰن الأخضري صاحب السلَّم. ولا نظن أن هٰذا مجرد صدى بعيد لتأثير الرشدية الجديدة التي نشرها الآبلي، بل هي وراثة مباشرة من تعاليمه وبقيت إمامته في العقليات مشهود بها عبر كل الأجيال كما يخبرنا بذلك المقّري.

ونجد من طرائف التاريخ التي تبرهن على أن السلطة السياسية بالمغرب، وهي الحامية للعقيدة الرسمية، كانت رغم هذه المسؤولية، كلها تعاطف وانفتاح على الإبداعات الثقافية، ولو تميزت هذه الإبداعات بخصوصيات تشذ عن الخط العقائدي المعهود، والوسَطية المألوفة، فقد ورد في «أزهار الرياض»، وفي «نفح الطيب»، أن السلطان أباعنان كان يعتز بانتسابه العلمي للآبلي ولا ينعته إلا بالمشيخة العظمى فيسميه «شيخنا الإمام وحيد زمانه الآبلي».

وكان يسايره في الإعجاب بشعر ابن خميس الذي يتعشق فيه الحكمة بذوق وحاسة جمالية نادرة، ورد فيه الإشادة بكبار العشاق من هِرْمس الأسطوري، إلى سقراط، والفاربي والسهْرَوَرْدي الاشراقي وأبي عبد الله الشوذي المتصوف. وإن هذه الميول والحساسيات لمن أبعد ما يكون عن ضوابط العقيدة الأشعرية لكنها مقبولة على كل حال لأنها شغف بالحكمة مهما كان مصدرها، وكما أن الخلفاء الموحّدين اجتهدوا في نشر الحكمة وإبراز عالميتها الجديدة وهي تلازم الفكر الإسلامي وتتلبّس به في مدرسة ابن رشد، فإن سلاطين بني مَرِين لم يترفعوا عن التلمذة للرشدية الجديدة بجميع وراثاتها المنسجمة وأذواقها المتجانسة في مدرسة الآبلي التي ناضلت من أجل دوام العقليات في الثقافة المغربية.

أهم المراجع

- ابن رشد : «مناهج الأدلة»، «فصل المقال»، «شرح ما وراء الطبيعة»، «بداية المجتهد».
- ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»
- ابن الأبار : «التكملة»
- ابن خلدون : «التعريف»، «المقدمة»
- ابن النديم : «الفهرست»
- المقّري : «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»
- ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة»
- أحمد بابا : «نيل الابتهاج»
- ابن مريم : «البستان»
- الغبريني : «عنوان الدراية»
- يحي بن خلدون : «بغية الرواد».

الرُّشدية اللاّتينية

محمد علاّل سيناصر

اعتور مذهب ابن رُشد تطور أوروبي، فيه الداني من فكر ابن رشد الأصيل، وفيه من انحرف عنه انحرافا شديدا. فلقد كان الأفقُ العقلي للاّحقين من متفلسفة «الصوربون» غيرَه بالنسبة للسابقين كابن سينا في الشرق الإسلامي، وابن رشد في الأندلس والمغرب على عهد الموحِّدين. إلا أن هناك قاسما مشتركا بين ابن رشد والرشديات المختلفة، بل المتضاربة أحيانا، التي كانت شروح ابن رشد لأرسْطو سبباً في ظهورها، ذلك أن ابن رشد جعل المنطق أساسا للثقافة الفلسفية واعتبره أصلا أصيلا في منهاج البحث عن الحقيقة. فأصبح موقفه موقفا حاسما في العبور من القرون الوسطى إلى عصر الحداثة. وفي الوقت نفسه كان ابن رشد أكبر فيلسوف اهتدى، بصفاء ذهنه ومنطقه، إلى التوفيق بين الشريعة والعلم دون مزج ولا خلط بينهما، وكان موقفه متأثرا بموقف الإمام الغزالي. لذلك، فعوض أن نقول، مع من قال :

بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

قد يرى ابن رشد أن العلماء

بالمنطق اشتغلوا فكان وسيلة ان العلوم تفنّن في المنطق !

فمن باب المنطق فصل قضايا الإيمان عن قضايا العقل والتجربة. لذلك كان مِحور الرشدية الأساسي أن الديانات لا تستغني عن العِلم وأن العلوم عمياء بدون هداية الشرائع التي تعلّم الإنسان احترام أخيه الإنسان، والتواضع له، والخضوع معه للقوانين والقيم التي ترتّب حياة الناس في مجتمع قار قادر على استئصال أسباب القهر والعنف.

وقد رأى ابن رشد أن التوفيق بين الشريعة والعلم أمر لابدّ منه، فيما تاهت المذاهب المتفرعة عن مذهبه في فهم أرسْطو إلى ترجيح كفة على الأخرى، مضحية بجانب من جوانب الحقيقة على حساب التوازن الضروري بين الحياة الدينية والحياة

الفكرية. وقضية التوفيق بين نظريات العلوم الطبيعية وبين الاعتقادات الدينية تأخذ حسب مقصد ابن رشد وروح مذهبه، شكلا حَرَكيا يحثّ على الحوار المستمر بين الإيمان والعلم. إذ أن مواصلة مجهودات الاجتهاد للتوفيق بين المعقول والمنقول تجعل المنقول دائم التجدّد بفضل الشرح والتأويل، كما تضمن للمعقول دوام الاهتمام بالقيم وتوجيه العلوم والتكنلوجيات اتجاها يجعلنا أداة – كما يقول ابن سينا – لحماية الأبدان والتعاون بين بني الإنسان.

وإذا أردنا تحديد أصناف الرشدية، وجب علينا قبل كل شيء تمييز مذهب ابن رشد عَمَّنْ استند إليه من المذاهب التي يمكن أن نرتّبها كالتالي :

أولا : الرشدية العِبْرية التي بفضلها اكتسبت الفلسفة اليهودية لونها العربي الإسلامي. ولليهود فضل على ابن رشد الذي اعتبروه روحَ أرسْطو وعقله. وإذا كان اعتبار ابن ميمون تلميذا لابن رشد خطأً تاريخيا، فَمِن اليقين أن ابن ميمون مهّد لنفوذ ابن رشد بين مفكّري اليهود حتى أصبحت مدرسة ابن ميمون نفسها وفيّة أشد الوفاء للمشّائية الرشدية.

ثانيا : الرشدية اللّاتينية التي مثّلها (سيجير دوبرابانت)، إلا أنها ترجع في أصلها، إلى دخول النصوص العربية في الدراسات الغربية في فترة كان الاختلاط الثقافي لايزال سائدا، كما كان الأمر في اسبانية وصقلية، ومن الجدير بالذكر أن (ميشِل سْكوتْ) أول من أدخل ابن رشد إلى اللاّتين، وكان لهذا المترجم شأن كبير في بلاط (فريديريك الثاني) الأمبراطور (الشطاوفني) الذي له المراسلة المعروفة مع ابن سبعين.

ولقد بدأ الاهتمام بابن رشد بعد حوالي عشر سنين من وفاته، ودخلت متونه إلى أوروبا قبيل انتهاء العقد الثاني للقرن الثالث عشر أي حوالي خمسين سنة فقط من ترجمة المتون الأولى للعلوم وللفلسفة العربية. وأول من اعتمد شروح ابن رشد هو (ألبرْتْ الكبير)، وكان تلميذ ابن سينا من قبل. وقد عمل ألبيرت الكبير، بايعاز من البابا امْكَندر الرابع، على تفنيد قول ابن رشد في طبيعة النفس وأصلها، وفي علاقة اللاهوت والفلسفة، فيصف نظرية العقل المنفصل بأنها ضلالا محضا ومحالا ممقوتا، وتبلورت النظرية الرشدية، انطلاقا من ترجمة معظم متن الفيلسوف الأندلسي، حسب اتجاهين متباينين : يعتمد الاتجاه الأول منه على كتاب النفس وعلى فكرة وحدة العقل بدعوى أن للنفس العاقلة وجهين باعتبارها متصلة بالأجساد أو باعتبارها منفصلة مستقلة بوظيفتها العقلية الخالصة. وتبنّى هذا الاتجاه (گيومْ الأوفيرني) واستعمل فيه ابن رشد لردّ الرأي المادي الذي مثّله الاسكندر الأفْروديسي، وللردّ كذلك على مذهب ابن سينا

الذي يفصل العقل الفعال عن النفس البشرية. ويعتمد الاتجاه الثاني عكس الاتجاه السابق رأيا يجعل من نظرية ابن رشد نظرية من نوع النظرية المنسوبة إلى ابن سينا التي تعتبر العقل عقلاً واحداً وعقلاً منفصلاً في نفس الوقت.

والنظريتان خاطئتان في نسبتهما لابن رشد، فإذا قارنّاهما بنصوص ابن رشد الأصلية، وجدنا فيها ما يبرّرهما إذا أخذنا بعض تصريحات ابن رشد مفصولة عن سياقها. فنصوص ابن رشد حمّالة أوجه كثيرة.

ثالثا : وهناك اتجاه ثالث وهو الرشدية المتأخرة الذي هَيْمن على القرون الوسطى منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر. وميزت هذه الرشدية المسيطرة جامعتي بولونيا وپادو الإيطاليتين، ومن خلال هذا التعليم الرشدي، بقي اسم ابن رشد مذكورا إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوروبية.

وذيوع الرشدية هذا جعل ابن رشد في القرن الرابع عشر والخامس عشر أول شارح لأرسطو والمصدر الأساسي للفلسفة السيكولاسية. وذكر إِرنِسْتْ رونان (E. RENAN) أن لويس الحادي عشر حينما عزم على تنظيم التعليم الفلسفي أوصى بالاعتماد على مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد، اعتبارا أنه المذهب السليم. ومن غريب ما روى في هذا المضمار، وهو جدير بالذكر خمسة قرون بعد اكتشاف كولومْبُسْ، أن كلومبس هذا ذكر في كتاب مؤرخ من هَايِتي (في أكتوبر 1498) إن ابن رشد هو أحد المؤلفين الذين جعلوه يتنبّأ بوجود عالم جديد.

لذلك يمكن فهم الرشدية اللاتينية حسب وجهين. والوجه الدقيق لا يشمل أوجه الرشدية المختلفة التي سادت الفكر اللاتيني ما يزيد على ثلاثة قرون. لذلك وجب تحديد الرشدية اللاتينية وقصرها على من ادعى حقيقة رأي وحدة العقل وانفصاله. ولهذا المعيار عيبان : الأول أن الفكرة المعزوة لابن رشد ليست فكرة واضحة كل الوضوح، والثاني أنها لا تميز بين الاتجاهات الرشدية المختلفة التي أصبحت تيارا صعب التحديد يتنابز به سيكولاسيون عديدون، يتفاوتون في درجات تحزبهم لابن رشد، وتعصبهم لمذهبه الذي إن تميز بميزة فالزوبعة الفكرية التي أثارها والتي تعدّ أول مناقشة عامة وحّدت الفضاء الفكري وفرضت على كل مفكر أن يحدّد مذهبه انطلاقا من واقع هذه المناقشة. ومما يبين هذا أن الرشدية اقترنت في القرن الرابع عشر وفي القرن الخامس عشر بمذهب التشكيك الذي لم يفهمه السيكولاسيون، والذي نفهمه نحن كاتجاه مزج بمذهب ابن رشد جوانب من مذهب الغزالي في الشك في مبدإ السببية، وفي الشك كشرط للحقيقة. ولم يكن الغزالي إذ ذاك معروفا إلا ككاتب «مقاصد الفلاسفة» التي نقلت إلى اللاّتينية

بدون مقدمتها، ففهمت على أنها مجرد تلخيص لابن سينا، وفهم الناس الغزالي كتابع لابن سينا. وعلاوة على هذا، فلقد استعمل ابن رشد في معركة بين الدومينيكان والفرنسيسكان، وقد حارب الدومينيكان، ومنهم القديس طوماس الأكويني، الرشدية محاربة شديدة وجعلوها مثال الإلحاد والمروق عن الدين، فيما تعاطف الفرنسيسكان مع الرشدية، ويعتبر (گيوم دوگام)، وهو فرنسيسكاني، من الذين استعانوا برأي ابن رشد لمحاربة نفوذ أرسطو نفسه ولمحاربة الدومينيكان. وفي موقف الدومينيكان أثر لسخط البابَوية على الامبراطور فريدريك الشّطاوفني الذي دعا إلى ترجمة التراث العربي ودراسة ابن رشد. وقد أدانت الكنيسة هذا الامبراطور بنفس تهمة الإلحاد التي وجهت لابن رشد وهو العالم المسْلم، الفقيه المتكلم الذي عمل على توفيق النظر العلمي والعقيدة الدينية. ولكن سُنة الناس في التنازع فيما بينهم تكفير بعضهم بعضا، ويعتبر انتصار الإصلاح الديني، وهو انتصار للفرنسيسكان، خاتمة النزاعات التي ذهبت ضحيتها آراء ابن رشد، إذ من المعلوم أن لوثر (LUTHER) تأثر بآراء الفرنسيسكان ورفضهم لهيمنة الدومينكان، وفَقَدَ هذا الصراع القديم كل معنى ومحتوى بالنسبة لعصرنا لأن جلّ ما كان يدور حوله في موضوع علاقة الشخص بالعقل تعالجه النظريات المعرفية التي تعتمد على علوم مختلفة لتحليل المشكل تحليلا يقتضي معارف دقيقة في ميادين شتى من ميادين علم النفس والمنطق والالكترونيات، ولكن هناك مشكلا لا يزال قائما وهو أن الكتب المنزلة لا يمكن أن تفهم فهما حرفيا، بل لابدّ لفهمها من إعمال الفكر والرّوِية، وهذا ما يسميه الاسلام الاجتهاد، وهو المجهود المستمر لفهم النصوص انطلاقا من مقاصدها ومن الواقع الذي يواجهنا ويتحدانا.

التعاون المغربي الأندلسي
في مجالات الفلسفة والعلوم الدقيقة

محمد زنيبر

اعتدنا أن ننظر إلى تاريخ الفكر في المغرب والأندلس كتاريخين منفصلين عن بعضهما، يمكن معالجة أحدهما دون النظر إلى الآخر. ولئن كان هذا الموقف يصح بالنسبة للأندلس في عهودها الأولى، وبالضبط إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، فإنه لا يصحّ بالنسبة للمغرب لسببين :

1 – تخلُّف المغرب زمنيا عن الأندلس في ولوج الثقافة العربية الإسلامية ولوجا كافيا بقرنين، على الأقل، مما وضعه في احتياج إلى الأخذ عن الأندلس والاستفادة من تجربتها.

2 – ارتباط المغرب ارتباطا عضويا بالأندلس، ابتداء من أواسط القرن الحادي عشر إلى أواسط القرن الثالث عشر في ظل دولتي المرابطين والموحدين. وعلى الرغم من استقلال الأندلس عن المغرب بعد ذلك، فإن عادة الاتصال بين العدوتين استحكمت، على الأقل في المستوى البشري والفكري، وظلت على أشدها إلى نهاية الوجود العربي بالأندلس.

فعلى ضوء هذا التاريخ المشترك والمتداخل في بعضه، صار من الواجب على الباحث الحريص على الحقيقة أن يعيد النظر فيما كتب وفيما لا يزال عالقا بالأذهان من جراء تلك النظرة التجزيئية، طبقا لما تقتضيه قواعد المنهاج العلمي، سيما وأن عرب الأندلس اختفوا منذ قرون من التاريخ، فلم يعد بإمكانهم أن يناقشونا في آرائنا وأحكامنا. فعلينا نحن، أخلاقيا أن ننصفهم ونَصُون ذكراهم ونعرف ما نحن مدينون لهم به.

والبحث الشامل في موضوع التبادل والتعاون بين المغرب والأندلس في المجال

الفكري والثقافي يتطلب، في الحقيقة مجلدات وأطروحات لمحاولة الإحاطة به وحصر ميادينه. فهنالك ميدان العلوم القرآنية، وهنالك ميدان الفقه والعلوم الدينية، وهناك ميدان اللغة والنحو، وهنالك ميدان الأدب، وهنالك ميدان الفلسفة، وهنالك ميدان العلوم البحتة، وهنالك ميدان الطب، وهنالك ميدان الموسيقى، وهنالك ميدان الفنون الصناعية الخ... وإلى حدّ الساعة اكتفينا في الغالب بالنظر لانتاج كل بلد، على حدة مقتصرين فيما يخصّ التأثير والتأثر على بعض الإشارات العامة والمقتضبة والمفتقرة إلى كثير من التوضيح والتمحيص.

وقد ارتأيت، مساهمة مني في ندوة الأكاديمية الملكية الموقرة، أن أقدم ارتسامات وملاحظات شخصية في جوانب من موضوع لا تخفى أهميته، وهو التعاون المغربي الأندلسي في مجالات الفلسفة والعلوم الدقيقة. وأبادر فأقول إن طموحي جدّ متواضع في هاته المحاولة، فأنا لا أدعي أنني سأحيط بالموضوع أو أمسحه مسحا، فهذا يحتاج إلى وقت طويل وإلى عدة أسفار. وإنما كل همي هو أن أحاول، من خلال بعض الوقفات، أن أحدّد خطّة توجيهية في تجديد البحث الخاص بهذا الميدان.

فإذا قارنا بين العُدْوتين في هذا الصدد، نجد أن الأندلس سبقت المغرب بقرنين على الأقل، كما يمكن استنتاج ذلك من كل المصادر التاريخية، وكما يستخلص من كتاب «بَالِنْثيا» «تاريخ الفكر الأندلسي»[1]. لكن الفلسفة لم تصادف، مع ذلك في الأندلس جو التسامح والاطمئنان الذي يشجع أصحابه ويضمن لهم العمل والانتاج في مأمن من المضايقة والاضطهاد. وقد ذكر صَاعِد الطليْطِلي في كتابه «طبقات الأمم» عددا من أسماء الأعلام الذين اشتغلوا بالفلسفة وعلوم الأوائل، مشيرا إلى ما عانوه من تشدد الحكّام في محاسبتهم، لا يستثنى من ذلك إلا عهد الحكَم المستنصر الذي كان مولعا بالعلم، راغبا في مجالسة أصحابه[2]. و لم تقف المضايقة عند حد الأشخاص المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل، بل تعدتها إلى مؤلفاتهم التي أتلفت إما عن طريق الإحراق أو الإضراب عن استنساخها، فضاع معظمها، و لم يبق إلا أسماء أصحابها، مشارا إليهم في كتب التراجم.

ومن المعلوم أن الساحة الفكرية والثقافية كان يسيطر عليها فقهاء المالكية الذين كان لهم نفوذ قوي في البلاط الأموي، والذين تخوفوا أكثر مما يلزم من كل حامل فكرة جديدة ومن كل مجتهد ومن كل من مال إلى بعض المذاهب الأخرى في الاعتقاد كالاعتزال أو في الفقه كالشافعية أو الظاهرية. وأما الفلسفة فكانوا في الغالب يحكمون على أصحابها بالزندقة والإلحاد، برغم كون الفلاسفة كانوا يضعون أنفسهم في خدمة

الدين، مجتهدين في تفسير عقائده وتعاليمه بالنظرة العقلانية. وقد أشار ابن طُفَيل في بداية كتابه «حي بن يقظان» إلى مجهود الأندلسيين قبله في ميدان الفلسفة بقوله، مجيبا على رسالة سائله :

«... ولا تظنَنَّ أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب «الشفاء» تفي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال. فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى اثنان ما أن فيهما من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته...»(3).

شهادة كان لابدّ من ايرادها بنصها لأنها تلخص لنا مسار الفلسفة في الأندلس بقلم رجل خبير وتام الاختصاص. ويتضح منها أن ابن طفيل لم يكن راضيا كل الرضا على الفلسفة التي ظهرت بالأندلس ولا على رجالها في المراحل الأولى، ولا يشعر بشيء من الارتياح إلا عند حديثه عن الجيل الذي نبغ في القرن 6 هـ/12 م والذي يتزعمه ابن باجة. وهكذا، يمكن لمؤرخ الفلسفة في الأندلس أن يجعل من القرن السادس مرحلة الأوج في مجهود انطلق منذ القرن الثالث وتواصل، برغم كل العقبات، إلى أن وجد تتويجه بعد مرور ثلاثة قرون في ظهور فلاسفة الأندلس الكبار، الذين يباهي المغرب بهم المشرق وهم : أبو بكر بن الصائغ، المعروف بابن باجة، وأبو بكر بن طفيل، ومحمد بن رشد.

لكن المثير للانتباه، والذي ما زال لم يأخذ مكانه المستحق في الدراسات والأبحاث المنجزة هو دور المغرب في نبوغ هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، وفي كتابة ما ألّفوه من كتب ورسائل، وفي الحصول على الحماية الكافية من اضطهاد الخصوم ومضايقتهم، ومن أجل مزاولة نشاطهم الفكري. ولذلك فقد ارتأيت من خلال هاته العجالة أن أوضح ذلك الدور، راسما حدوده، ومفسرا دواعيه، وباحثا عن تطوراته.

وواضح أن الموقف المعادي للفلسفة وما تفرع عنها من علوم تبنته الدولة في

الأندلس. ولكن الاشعار، ثم التحريض، ثم الضغط أتى أولا من هيئة الفقهاء، كما هو مثبت في كتب التاريخ، على اختلاف المصادر. وهكذا أصبحت الدولة منذ ذلك العهد آخذة بذلك الموقف، على المستوى المبدئي، بحيث ان الفلسفة وجدت بالأندلس منذ القرن الثالث الهجري، لكنها لم تصادف ظروف التلقي والترحيب التي تشجعها على السير الوئيد في طريقها. فعاشت حياة مضطربة، واضطر المتعاطون لها إلى الأخذ بالتَّقِية والتستر. ويكفي أن نقرأ تراجم البعض منهم عند ابن بشكوال أو الضبِّي أو المراكشي أو غيرهم لنستشف من عبارات المؤلفين تأسفهم على ما أصيب به المترجمون من بلية الفلسفة وتأففهم من ذلك، مما يفيدنا إفادة كافية عن العقلية التي كانت سائدة لدى جمهرة العلماء في ذلك الزمان. ومع ذلك، فلا يمكننا أن نتهم الدولة ولا الفقهاء دون البحث في الأسباب والدوافع التي تكمن وراء الموقف الذي اتخذوه. هنالك، بادىء ذي بدء، **الدافع المذهبي**، الذي جعل أولئك الفقهاء يسيرون مع منطق اختيارهم، فما داموا قد اختاروا المذهب المالكي، وما دامت الدولة زكت اختيارهم، أصبح من الواجب الترصد لكل انحراف في تفكير الناس أو كتابتهم أو سلوكهم عن تعاليم المذهب وأحكامه، بحيث أصبح المذهب هو المرآة التي يرى الدين من خلالها، وهو المفتاح لفكّ رموزه وأسراره، وتأويل أحكامه. مما ينتهي منطقيا إلى فرض **وحدة المذهب**.

لكن، هنالك أيضا دافع سياسي ناشىء عن الوضعية الخاصة التي كانت تتميز بها الأندلس داخل دار الإسلام. فقد كانت بحكم موقعها الجغرافي تشكل رأس معبر داخل أوروبا المسيحية. فهي ترمز إلى انطلاقة الفتح الإسلامي في القارة ذاتها. وبالفعل، فقد نجح المسلمون في فتح شبه جزيرة ايبيْريا وإخضاع معظمها لسلطانهم، لكنهم لم يقفوا عند حدودها، بل تجاوزوها إلى فرنسا وإيطاليا، واستولوا على معظم الجزر في البحر المتوسط. وسارت الخطوات الأولى من توفيق إلى توفيق، لكن سرعان ما شعر مسيحيو أوروبا بأن الإسلام بات يتحداهم في عقر دارهم، فتكونت بذلك روح عدائية أدت إلى نشوء **الفكرة الصليبية**. ولا أدل على ذلك من الملحمة الفرنسية «أنشودة رُولان» التي هي من بواكير الأدب الفرنسي.

وسرعان ما شعرت الدولة الأموية بالأندلس، وهي في أوج قوتها وعظمتها، بأنها تواجه قوات اسبانية مسيحية منظمة، وراءها سَند البابَوية في روما، وسند أوروبا بوجه عام، وأن هنالك واجهة حرب مفتوحة ودائمة وخطا من الثغور التي لابدّ من الدفاع عنها. فكانت الجهة الإسلامية تعيش في شبه حالة استثناء مستمرة تدعو إلى تنحية كل عوامل التشتيت والفرقة والحرص على جمع الكلمة. ومن هنا كان التخوف على كل

ما يمسّ بالوحدة المذهبية، وكانت الدولة، وهي المسؤولة عن حماية البيضة والجهاد في الثغور، متضامنة مع الفقهاء المالكيين في موقفهم الصارم.

ومن المعلوم أن الأوضاع الداخلية لم تكن دائما مستقرة في الجهة الواقعة تحت حكم الدولة الإسلامية، وأن الثورات من كل نوع تعدّدت، الشيء الذي كان يفرض أخذ الأمور بكثير من الحزم. وقصارى القول، كانت الضرورات العسكرية ترهن المجتمع المدني وتقلص من حقوقه وحرياته.

ومع ذلك، فقد عاشت الفلسفة في هذا الجو المحافظ، وأقبل عليها هواة ومحترفون، ووجدت في بعض الفترات القصيرة شيئا من الإغضاء والتسامح ساعد على تنشيطها، ولعلها كانت ستعرف نوعا من الازدهار في عهد ملوك الطوائف، كما نستشف ذلك من شهادة صَاعِد وهو يتحدث عن أيامهم التي كان معاصرا لها بقوله : «فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا، وقواعد الطوائف تتحضر قليلا قليلا إلى وقتنا هذا. فالحال بحمد الله أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها»[4].

لكن تفاؤل صَاعِد كان يصطدم بواقع آخر هو أن تلك الحرية المكتسبة، كما لاحظ إحْسَان عباس، أصبح يعوزها الأمن والسلم وتفرغ الناس للاستفادة منها في وقت كانت خواطرهم «مشغولة بما يدهم من أخطار خارجية»[5]. ولعلنا سنجد توضيحا للموقف العام من الفلسفة فيما أورده ابن حَزم، حين يقرر فائدة الفلسفة في رسالته «التقريب لحد المنطق»، فهو حين يحلّل موقف المجتمع منها، يلاحظ وجود أربع طوائف، ثلاث منها معادية للفلسفة بدون مبرّر ولا حجة، أولاها ترى أن كتب الفلسفة «محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة»، وثانيتها لا ترى في الفلسفة إلا «هذيانا لا يفهم»، وثالثتها قَرأت كتب الفلسفة دون فهمها، ومع ذلك فقد «وسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها»، فأنساقوا في القول بأنها كتب كفر وإلحاد. وأما الطائفة الرابعة، فهي التي تعاطفت مع الفلسفة لأنها تمثل قوما «نظروا فيها بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها»[6].

شهادة تبين لنا مرة أخرى الحظ العاثر الذي مرت منه الفلسفة، وتفسر لنا الحاجز الفكري والعاطفي الذي اصطدمت به منذ أول يوم بالأندلس. ومن ثم نفهم قلة التآليف الفلسفية في هاته الفترات الأولى، باستثناء بعض ما يتعلق منها بالمنطق، كما لاحظ ذلك إحسان عباس[7]. ولعل أقوى حجة على محنة الفلسفة بالأندلس القرار الصارم الذي

استصدره فقهاء الأندلس من علي بن يوسف المرابطي بإحراق كتاب «الإحياء» للغزالي، مع أنه كتاب يضع نفسه في خدمة الدين، وينحو إلى توضيح تعاليمه بالتعمق في إدراك مغزاها ونقد الخطأ في تأويلها.

كان من الضروري أن نقدم صورة ولو مقتضبة عن المسار التاريخي الذي مرت منه الفلسفة في الفترات السابقة حتى تدرك بالمقارنة التطورات الجديدة التي ستدخلها، ابتداءً من عهد المرابطين. وتجنبا للإطالة، سنركز اهتمامنا في الظروف التي اشتغل فيها الفلاسفة الثلاثة الكبار الذين أشرنا إليهم آنفاً.

أولهم هو ابن باجة (470 – 533) أبو بكر محمد بن الصائغ الذي استلفت نظر القدماء بنبوغه في ميدان الفلسفة، فيورد ابنُ أبي أصَيْبعة رأي تلميذه ابن الإمام عن منزلته بين فلاسفة المسلمين : «ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم. فإنه إذا قارنت أقاويله بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودوّنا فيها، بان لك الرجحان في أقاويله، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو»[8].

ونجد نفس التقدير عند الباحثين المعاصرين مثل «دوبوير» الذي قال عنه : «وقد وجد في بحثه عن الحقيقة والعدل شيئا آخر، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته، وعنده أن الغزالي حسب الأمر هينا، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس ويرى ابن باجة – خلافا لهذا – أن الفيلسوف يجب أن يكون قادرا على الزهد في تلك السعادة، حبا منه في الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلا عن أن تكشفها، والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى شهادة الله»[9].

نحن، إذن بإزاء فيلسوف عقلاني، بكل معنى الكلمة، إذ لا يرى من سبيل إلى المعرفة غير العقل وحده وهو ما يؤكده «بالِنْثِيا» حين يقول : «والفكرة الأساسية التي أضافها ابن باجة إلى التراث الفلسفي هي التي تتعلق باتحاد العقل الفعال بالإنسان. وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي بنى عليه ابن طفيل رأيه الصوفي في وحدة الوجود وتناولها ابن رشد، فسار بها إلى الأمام. وستنتقل عن طريقه إلى الاسْكولاَسْتِيين. وقد أخملت شخصية ابن باجة شخصية ابن رشد، وهو الذي واصل دراسة آرائه»[10].

تتبين من خلال هاته الآراء والشهادات، المنزلة الخاصة التي يحتلها ابن باجة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. والذي يجب الإلحاح عليه هو أنه أول فيلسوف أندلسي فسح له المجال ليدرس الفلسفة ويؤلف فيها ويشهر نفسه في الاشتغال بها بشيء غير قليل من الحرية والاطمئنان. فإذا تساءلنا الآن متى استطاع أن يبرز للملإ بروزاً مشرفا كفيلسوف، تجيبنا المصادر أن ذلك لم يقع إلا يوم أصبح في حماية الأمير أبي بكر بن إبراهيم المسوفي، المعروف بابن تيفلويت، الذي كان واليا للمرابطين على شرق الأندلس، وكان مقره بمدينة سَرقسْطة، المنعوتة كأحد المراكز النشيطة في ميدان الفلسفة والعلوم البحتة، وقبل أن يلتقي بهذا الأمير، مرت عليه محن كما ذكر مترجموه. وقد قام ابن بلده الأمير عماد الدولة ابن هود باعتقاله في سجن سرقسطة، بل إن أحد موالي ابن هود القائد أبا عمرو بن ياسر حرض عليه عِماد الدولة بقوله :

أعماد دولة هاشم قد أسعد المـ قْدار في أسر العدو الكافـر
لا تنس منه كل ما كابدته من سوء أقوال ومن سوء سرائر
لولاه ما أضحت قواعد ثغرنا كالطل يسقط من جناح الطير[11]

لكن، لما وقعت سرقسطة في قبضة المرابطين وتولاها أبو بكر بن ابراهيم ابن تِيفلْوِيت، وهو صهر أمير المسلمين علي بن يوسف، انقلبت وضعية ابن باجة رأسا على عقب، فقد عرف الأمير المرابطي بالكرم والشهامة، وله قصة طويلة في هذا الباب أوردها ابن الخطيب في «الإحاطة»، ونكف عن ذكرها هنا اجتنابا للتطويل[12]، كما عرف بتفتح الذهن وإعجابه بالحضارة الأندلسية، ورغبته في التعرف على رجال الفكر والأدب. وهكذا عين ابن باجة وزيرا له، واتخذ منه صديقا ونديما، وأغدق عليه من الكرم والإحسان ما تتحدث عنه كتب التاريخ والأدب بالتنويه. ومن المعلوم أن هذا الأمير كان هو الذي خصه الشاعر الكبير ابن خفاجة بقصيدة طويلة وجميلة من جملة ما قال فيها :

أرج الندى بذكـره فكأنـه متنفس عـن روضة معطـار
في حسن منطقه وهشة وجهه مستمتــــع الأسماع والأبصار
جارى الرياح إلى السماح فما جـرت معه الرياح النكب في مضمار
وزكا فشد على العفاف إزاره إن العفـاف لشيمـة الأحـرار
يقظ ذكا فهما وأشرف همة وكفاك مـن نـار بـه ومنـار
لبس التواضع عن جلال وارتقى شرفا بحيث سما سماء فخـار
ألقت إليـه بالأمـور امـارة مـلأت رواء أعين النظـار
فعنان تلك الدولة الغراء في تـدبير ذاك الفـارس المغـوار
بطل جرى الفلك المحيط بسرجه واستل صارمه يـد المقـدار[13]

هذا كلام من شاعر عرف بتعففه في المدح. وعلى أي فقد أصبح لابن باجة منزلة كبيرة في مجتمع سرقسطة ونفوذ كبير في بلاط الأمير أبي بكر، حتى صار الناس يستشفعون به لديه مثل أيوب بن سليمان السهيلي الأموي الأصل الذي كتب إليه :

يامن به لاذ العفاة ونحوه رقت الأماني دلني ما أصنع
إن صنت وجهي عن سؤال مِتّ من جوع ومثلي للورى لا يخضع

فتسبب له ابن باجة في إحسان من قِبَل الأمير[14].

وكان لابن باجة مجلس خاص يستقبل فيه الزوار أشار إليه المقّري في «نفح الطيب» وذكر بعض أخباره[15].

كل هذا يبين المكانة الرفيعة التي أصبح عليها ابن باجة في عهد الأمير ابن تيفلويت. لكن هذا الحظ لم يدم حيث مات الأمير، وكان ابن باجة وفيا لذكراه حيث بكاه في جملة من أشعاره ووضع فيه الألحان الشجية، فكان من جملة ذلك قوله :

يا صدى بالثغر جاوره رمم بوركت من رمم
صبحتك الخيل غادية وأثارتك فلم ترم
قد طوى ذا الدهر غرته عنك فالبس علة الكرم[16]

«وذكر أنه لحنه لحنا يطابق معناه، فما غنى به أحد إلا أبكاه». وعارضه ابن خفاجة في هاته المقطوعة بقوله :

يا صدى بالثغر مر نهما بممر الريح والديم
لا أرى إلا أخا كمد باكيا منك أخا كرم
كم بصدرى فيك من حرق وبكفّي لك من نعم[17]

كل هذا يبين الدور الخطير الذي قام به الأمير المرابطي في رعاية العلماء والأدباء، برغم قصر مدة توليته، وهذا لا يعني أنه لم يكن عارفا بما يتعاطى إليه ابن باجة من فلسفة وعلوم أوائل وإنه لم يتلق تشكيات ووشايات في هذا الصدد، فقد ظهر لابن باجة خصوم وحساد وهو في تلك المنزلة الرفيعة، وكان أقرب شيء إليهم أن يوغروا صدر الأمير عليه، وكان أول هؤلاء الخصوم الكاتب المشهور الفَتحُ بن خاقان، الذي ما قصر في ثلبه، في ترجمة تعد من أدب الهجاء النثري، نورد منها هنا بعض الأسجاع، على سبيل المثال والاستئناس.

«هو رمد عين الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفا وجنونا، وهجر مفروضا ومسنونا، فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع. ناهيك من

رجل ما تطهَّرَ من جنابة، ولا أظهر مخيلة أنابة، ولا استنجى من حدَث، ولا أشجى فؤاده بتوار في جدث، ولا أقر بباريه ومصوره، ولا قر عن تباريه في ميدان تهوره. الإساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان، نظر في تلك التعاليم، وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم العليم...».[18] تلك جملة من التهم كانت واحدة منها كافية لقطع رأس ابن باجة، وكان من بين خصومه أيضا الطبيب المشهور أبو العلاء ابن زهر وابن السِّيد البطلْيوسي، وكل هؤلاء أعلام في الثقافة والفكر، ومع ذلك لم يكن لهم ولا لغيرهم أثر في النيل من عطف الأمير عليه وثقته به، بل إن ابن باجة مضى في تأليف كتبه ورسائله، وعقد مجالسه وإلقاء دروسه في عهد إمارته، ولم يتنكب له الدهر إلا بعد وفاة الأمير، حيث اضطر إلى التغرب عن وطنه، ولكن الحظ سيبتسم له من جديد لما التقى بأمير مرابطي آخر هو يحيى بن يوسف بن تاشفين الذي استصحبه معه إلى فاس حيث قضى معه عشرين سنة في منصب الوزارة وواصل نشاطه الثقافي بالحاضِرة الادريسية. والظاهر أن أعداءه وحسّاده لم تطب نفسهم بتجدد النعمة له، فدسوا له من اغتاله بواسطة التسميم. وهكذا كانت حياته تتردّد بين البؤس والنعماء، لكن أهل الشر ما لبثوا أن غلبوا الأول على الثانية.

والذي يلفت النظر، قبل كل شيء، عند استعراض هاته الوقائع هو تلك الحماية المتواصلة التي أسدلها المرابطون على فيلسوف أندلسي كبير أمكنه أن يؤلف ويدرس جهارا، ويظهر الأمر مثيرا للاستغراب إذا تذكرنا ما أوردته كتب التاريخ عن تزمت المرابطين وتعصبهم للمذهب المالكي وتصَدّيهم لمقاومة كل ما لا ينسجم معه مثل فلسفة الغزالي وكتابه «إحياء علوم الدين»، الذي أمروا بإحراقه، ولدينا رسائل صادرة عنهم تؤكد هذا الموقف، فهل استفاد ابن باجة من امتياز استثنائي أم هنالك موقف آخر مُوازٍ للأول عند المرابطين ؟.

كان من الممكن أن نفسر الظاهرة بكون ابن باجة صادف بعض الأمراء المتفتحين والمتسامحين أو الراغبين في معرفة الفلسفة، فمنحوه عطفهم وصداقتهم، سيما وهنالك أمير آخر عامله بقساوة وسجنه هو الأمير إبراهيم بن يوسف بن تاشَفين. إلا أن الذي يستلفت النظر هو أن أولئك الأمراء العاطفين عليه لم يتستروا في إكرامه وتشجيعه، بل فعلوه جهارا وعينوه في أعلى مرتبة وأخطرها في دولتهم، مرتبة الوزارة، وفي هذا ما يدل على شيء أكبر من التسامح والاغضاء، كان يمكننا أن نفسر الظاهرة بميول فردية تميز بها بعض الأمراء لولا أننا نجد في مراكش، حاضرة الدولة، وفي البلاط المرابطي بالذات فيلسوفاً آخر، كان بمثابة وزير ومستشار خاص للملك ومرجع يلجأ إليه في

فك المعضلات، ألا وهو مالك بن وهيب[19]. وظهر دوره بصورة ملحوظة عند القيام بمناقشة محمد بن تومرت بمحضر الملك علي بن يوسف، وكان بباب علي بن يوسف العديد من الفقهاء الكبار، فلماذا ياترى، منح هذا الامتياز الخاص لرجل منعوت بالفلسفة، وله تآليف فيها ؟

صحيح أن مالك بن وهيب تخلى ظاهريا عن الفلسفة وعاد إلى «ما ينفق في الوقت»، حسب عبارة «المعجِب» الطلية، ولكن يظهر من بعض القرائن أنه ظل مهتما بالفلسفة ومتعاطفا مع أصحابها ومع ابن باجّة بالذات. فقد أورد المقّري أن ابن باجة قال ساخرا من ابن زهر :

يا مالك الموت وابنَ زُهر   جاوزتما الحد والنهاية
ترفقا بالورى قليلا   في واحد منكما الكفاية

فأجابه ابن زهر :

لابدّ للزنديق أن يصلبا   شاء الذي يعضده أو أبى
قد مهد الجذع له نفسه   وسدد الرمح إليه الشبا

وهو يقصد بعبارة «الذي يعضده» مالك بن وهيب الذي كان حسب عبارة المقّري «جليس أمير المسلمين وعالمه»[20].

وقصارى القول أننا نخرج من هذا التحليل بصورة أخرى عن المرابطين أكثر إشراقا في نظري، وجديرة بأن ينكب عليها البحث العلمي بنظرة أكثر تعمقاً وأقل تسرعا، فقد تعودنا أن لا نرى في المرابطين إلا مجاهدين بالسيف ومالكيين متشدّدين، في حين أن عددا من الأحداث والظواهر تدفع بنا إلى تعديل كبير لهاته الصورة، فهاهم يستقبلون مالك بن وهيب في بلاطهم، وها ابن باجة يجد لديهم كل ما يطمح إليه من الحماية والإعزاز. وها مدينة سرقُسْطَة تصبح في عهدهم مركزا لنشاط علمي وفكري كبير، وتصير مأوى لعدد من المفكرين والأطباء والفلاسفة فيهم مسلمون ويهود، وها مدن المغرب تستقبل جملة من علماء الأندلس وأساتذتها، والإحصاء ما زال طويلا.

فكيف نفسر موقف المرابطين في هذا الباب ؟ أليس فيه تناقض مع سياستهم الدينية بوجه عام ؟ لقد حاول بعض الباحثين أن يتفهموا سلوكهم، ولكن دون أن يشفوا الغليل في نظري المتواضع، فلا نجد «بالنثيا» يعرض لهذا الموضوع بأي شيء في كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي». بينما نجد «دي بْوير» يقدم هذا التفسير الغريب من نوعه في كتابه : «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، إذ يقول :

«غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم، وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها، ولو تشربا سطحيا. فنجد أبا بكر إبراهيم، صهر علي الأمير المرابط، وكان حاكما لسرقُسْطة مدة من الزمان، يتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء»[21].

واضح ما في هذا الرأي من تناقض، فهو إذ يعترف بموقف المرابطين الإيجابي، ويسلم لهم بأنهم أعلم بالسياسة من الأندلسيين، يعود فيؤول سلوكهم تأويلا فيه تحقير، إذ يرى فيهم قوما غير متحضرين، ولا يهمهم إلا أن يتشربوا تشربا سطحيا بالثقافة، ولم يكلف نفسه البحث في أصول الحركة المرابطية وانتسابها إلى العلم.

ويعرض عبد الله عِنان المتخصص في تاريخ الأندلس للموضوع، فلا يزيد على القول بأن النهضة العلمية التي حصلت في عهد المرابطين إنما هي «امتداد للنهضة الفكرية في عصر الطوائف»[22]. فهو ينسى فرقا مهما بين العهدين، وهو أن التأليف الفلسفي لم يكن له أثر أيام الطوائف، بينما يظهر بصورة جلية في ظل الدولة المرابطية. ونختم استعراض هاته الآراء بما ذكره إحْسَان عباس في كتابه «تاريخ الأدب الأندلسي» ولأول مرة نشعر بمحاولة فعلية لتفسير «التناقض» في موقف المرابطين وذلك حين يقول :

«صحيح أن دولة المرابطين كانت دينية الطابع وأنه لم يكن «يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع، فروع مذهب مالك وانه نفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وكفّر العلماء كل من عمل في علم الكلام وأحرقت كتب الغزالي، ولكن يجب أن نذكر أن ميدان العمل الفلسفي لم يكن نشاطا عاما في أي عصر، وإنما كا أمرا خاصا فرديا في كثير من الأحيان. أما الفروع المباحة من علوم الأوائل كالطب، مثلا، فقد ظلت تلقى ضروب التشجيع»[23].

رأى لا يخلو من صواب في بعض مناحيه، ولكنه لا يجيب على السؤال الذي طرحناه على أنفسنا، ولا يفسر، على أي حال، التعاطف البين الذي أصبح سائدا بين قادة المرابطين وبعض الفلاسفة، ويظهر لي أن التفسير الحقيقي نجده، أولا في توضيح العلاقات الحقيقية التي كانت بين المرابطين والفقهاء : هل كانت علاقات دينية بحتة، أم كانت علاقات دينية سياسية ؟ وأنا أميل إلى الاعتقاد بأنها كانت علاقات دينية سياسية، بمعنى أن المرابطين، وإن كانوا لا يتفقون دائما مع الفقهاء في قرارة أنفسهم، فإنهم كانوا يجتنبون إظهار الخلاف معهم لأنهم في حاجة إليهم من الناحية السياسية. فالمحافظة على حسن الصلات معهم فيه تزكية للدولة وتأكيد لشرعيتها. ثم إنهم كانوا في حاجة إليهم فيما يخصّ تهدئة الأحوال في الأندلس واستمرار ولائها للدولة. وكان

من السهل على بعض الفقهاء أن يتزعموا الثورة على الدولة كما حدث للقاضي ابن حمدين. وإذن، فهي علاقات بين قوتين سياسيتين كانتا موجودتين في الساحة : قوة الدولة المرابطية وقوة هيئة الفقهاء التي كان لها نفودها المعنوي، وكانت لها تقاليدها وتماسكها. ولذا فإن ما يقوله عبد الواحد المراكشي لا يعني الاّ ظاهر الأشياء. وأما الباطن فنحتاج ان نستكشفه على ضوء تحليل الأحداث. فموقف المرابطين من أصحاب الفلسفة وعلوم الأوائل كان يتحلى بهذا المعنى، بشيء غير قليل من المرونة، ولم يكن لهم نفس التعصب الذي أظهره بعض الفقهاء إزاءهم.

ومن جهة أخرى، فإننا نجد التفسير الحقيقي لموقف المرابطين في الدور الفعلي الذي كان يقوم به أولئك المفكرون إلى جنب قادتهم. فماذا كان يفعل مالك بن وهيب في بلاط علي بن يوسف ؟ إنه كان يقوم بدور المستشار أو الوزير القادر على الإدلاء بالرأى الناجع لحل كل المشاكل الطارئة على الدولة. وكذلك كان دور ابن باجة إلى جانب الأميرين أبي بكر ابن تيفلْويت ويحيى اللمتوني. فهل كان يصلح الفقهاء لمثل هذا الدور ؟ إنهم كانوا مقيّدين بالنصوص الفقهية، مضطرين للخروج بفتاوي صلبة تكون أحيانا بعيدة عن الواقع السياسي، متشبعين بتكوينهم النظري، مما يجعلهم محرجين عند الإقدام على القيام بأدوار سياسية.

فمثل هاته الأدوار تقتضي من صاحبها أن يكون ذا مرونة فكرية، قادراً على استخدام عقله في معالجة كل الأمور، أي أن يكون متسلحا بنسبة كبيرة من العقلانيه. فالمرابطون إذ كانوا يحترمون الفقهاء ويبجلونهم، لم يكونوا يجدون لديهم هاته المرونة الفكرية، بل كانوا يصادفون منهم أناسا متضلعين في الفقه، مطلعين على أحكامه، يقدمون لهم الفتاوي اعتمادا على المراجع النظرية، دون اعتبار لملابسات الواقع ودواعي السياسة بطوارئها اليومية وتطوراتها الظرفية. فالفلاسفة أو المتفلسفون كانوا على هذا مؤهلين أكثر من غيرهم للقيام بدور المستشار أو الوزير. هذا بالإضافة إلى ما كان يجده أولئك القادة من متعة وارتياح في مجالسة الفيلسوف والاستفادة من ثقافته الموسوعية. وفي هذا الصدد، تذكر لنا المصادر تلك المجالس الفنية المشحونة بالطرب التي كان ابن باجة، بصفته كموسيقار كبير، يقيمها بسرقُسْطة للأمير ابن تيفلويت الذي كان يبدي نحوها من الإعجاب والتأثر مالا مزيد عليه[24].

هذا جانب من التعاون بين المغرب والأندلس في مجال الفلسفة والعلوم البحتة لمسناه من خلال استعراضنا لحياة ابن باجة، وهو تعاون يتجلى في عنصرين : عنصر **الإنتاج** وعنصر **الرعاية**. فالإنتاج في هذا الطور التاريخي كان يأتي أساسا من الأندلس، بينما الرعاية كان يضطلع بها المغرب، مشخَّصا في دولة المرابطين. وقد اكتفينا هنا بمثال

ابن باجة. وكان يمكننا أن نقف ولو لحظة عند أمثلة أخرى، ولكن الوقت لا يسمح لنا إلا بذكر البعض منهم، فقد سبق لنا أن ذكرنا ابن السِّيد البطلْيوسي وأبا العلاء ابن زُهر ومالك بن وهيب، ونضيف إليهم أسماء أخرى مثل أبي بكر المرادي الأصولي المتكلم الذي استدعاه المرابطون لأخذ علم الكلام عنه ورافق أبا بكر بن عمر اللمتوني إلى الصحراء من أجل التعليم والقضاء إلى أن توفي سنة 489. ويدل تأليفه «كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة» على نوع من التفكير الفلسفي المنصب على السياسة، وهنالك الكِرماني (ت 485) من علماء الرياضيات، وأبي ابراهيم الزرقالي القرطبي الذي يعدّ من أكبر علماء الفلَك العرب وابن مسعود، وأبو سهل الضرير وجابر بن أفلح الذي كان من الرياضيين والفلكيين، وأبو إسحاق البطروجي الخ...

وهكذا، فإن المرابطين خلافا لما ذهب إليه «دُوزي» وغيره لم يكونوا معادين للحضارة والثقافة، ولا غير واعين بأهمية العلم والفكر، بل إن صفحة أخرى من الازدهار الثقافي بالأندلس والمغرب معا كتبت في عهدهم، وهي التي مازالت مجهولة في معظمها وتحتاج إلى من يميط اللثام عن وجهها.

هنالك جانب آخر من التعاون ويتجلى في نقل الثقافة وإشاعتها بين العدوتين أي ما أصبح يطلق عليه في عصرنا مصطلح **المثاقفة** ويقتضي هذا منا أن ندرس العلاقات العلمية بين الشيوخ والتلاميذ، ممن انصرفوا إلى مجالات الفكر والعلوم البحتة. وواضح أن التعاون كان يسير في هاته المرحلة في اتجاه **أندلس – مغرب**، بمعنى أن الأستاذية كانت ما تزال بيد الأندلس، وإن كان المغرب بدأ يردّ بعض الدين الذي عليه على يد بعض العلماء الكبار مثل أبي عبد الله بن عيسى، وعبد الرحمن بن الخطيب وعيسى بن الملجوم والقاضي عياض.

ويأتي ابن باجة، مرة أخرى، في طليعة العلماء الذين ساهموا في التعاون بين العدوتين في ميدان العلوم البحتة. وبرغم كون معظم المصادر قصّرت في ترجمته، وتحاشت عن ذكر تلاميذه مقتصرة على المعروفين منهم مثل ابن الإمام وابن رشد، فلا يمكن أن نتصور أنه أقام عشرين سنة بفاس دون أن يكون له اتصال بعلمائها وطلبتها. ومن جملة العلوم التي درسها إلى جانب الفلسفة، يجب أن نذكر على الخصوص :

1 – الطب الذي كان بارعا فيه، مما أثار عليه الحساد، وكان سببا في اغتياله عن طريق التسميم حسب الرواية المتداولة.

2 – الموسيقى التي تدخل في أبواب الرياضيات والفلسفة، ولعله أول من أذاع الألحان الأندلسية بالمغرب هو وتلميذ ابن الحمارة. وابن خلدون الذي جاء بعد ذلك

بقرنين ونصف يشهد بانتفالها إلى بلاد العدوة بأفريقية والمغرب، وانقسامها على أمصارها[25].

فإذا انتقلنا الآن إلى عهد الموحدين، نجد التعاون العلمي في سائر الميادين يزداد كثافة وتوثقا، بإرادة من الدولة وبرغبة من المغاربة الذين ازداد إقبالهم على العلم بصورة ملحوظة، مما كان سببا في قدوم عدد من العلماء الأندلسيين الكبار إلى المغرب. فمن جهة الدولة، نجد ذلك التنظيم المحكم في تكوين الطلبة الذي استحثه عبد المومن وأشار إليه صاحب «الحلل الموشية»[26] باقتضاب، وباستثناء ما ذكر المصدر من تآليف المهدي ابن تومَرْتْ، ليست لدينا بكل أسف تفاصيل كافية عن البرنامج الذي كانوا يتلقونه في دروسهم، وإنما نعلم أنهم كانوا يدرسون تحت إشراف عالم كبير يدعى شيخ الطلبة، وأن عددهم كان ثلاثة آلاف. وربما كان هنالك تمييز بين نوعين من الطلبة، طلبة الحضَر، وطلبة البادية. وكان المكلف الأول بطلبة الحضَر هو أبو محمد المالقي (ت 574) الذي شغل هذا المنصب في عهد عبد المومن، وجزء من عهد ولده يوسف. ووصفه ابنُ صاحب الصَّلاة بأنه من «أهل العلم والدين والحفظ لحديث رسول الله».[27] فهؤلاء ثلاثة آلاف من الطلبة المغاربة، وقع انتقاءهم لينالوا تكوينا متينا تحت إشراف علماء من الأندلس، أفلا يكون في ذلك خير تجسيد للتعاون بين العدوتين في المجال العلمي ؟

فإذا رجعنا إلى الفلسفة، بوجه خاص، فإننا نجدها حاضرة في البلاط المرابطي بصورة جد ملحوظة. ولعل الالتقاء يبدأ من المذهب الموحّدي ذاته الذي ينطلق من التحفظ إزاء المذاهب الفقهية، وبخاصة المذهب المالكي، الذي كان فقهاؤه يساندون الدولة المرابطية، فابن تومَرْتْ كان يؤاخذ أولئك الفقهاء على اقتصارهم على الفروع وإهمالهم للأصول[28] ولعلم الكلام المنصبّ على العقيدة، بينما الفلاسفة كانوا يؤاخذونهم على تعصبهم ودوجْماتِيتّهم التي تدفع بهم إلى رفض كل محاولة عقلانية لفهم الدين وتفسيره، بل ان الباحث السوري طيّب تيزيني يعتبر المذهب التومَرْتي أحد العوامل الأربعة التي ساهمت في «إرساء أرضية متينة لفكر ابن رشد»، ويوضح فكرته بقوله :

«التأثير الفكري الكبير الذي مارسه مؤسس دولة الموحدين ابن تومَرْتْ بشكل مباشر على التطور الفكري الثقافي ضمن هذه الدولة. فهو قد اتفق، كما يخبرنا المراكشي، مع المعتزلة فيما يخص قضية «الصفات» وقضايا أخرى، وذلك عبر معارضة للآراء الأشعرية في هذا الحقل. إن هذا يظهر لنا بوضوح في كتابه «أعز ما يطلب» حيث يمكن هنا ملاحظة اتجاه نحو «وحدة الوجود»[29].

ومهما يكن اعتراضنا على رأي هذا المفكر، فإننا نتفق معه على التواصل الكبير الذي كان بين الحركة الموحدية والتطورات التي عرفتها الفلسفة بالعدوتين في النصف الثاني من القرن السادس. ونحن أكثر اتفاقا مع رأي محمد عابد الجابري حين يقول :

«أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل «بالثورة الثقافية» التي قادها ابن تومَرت، مؤسس دولة الموحدين، والتي اتخذت شعارا لها : «ترك التقليد والعودة إلى الأصول». ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال «قراءة جديدة» للأصول ولفلسفة أرِسْطو بالذات»[30].

كان الموحدون إذن في حاجة إلى دعم الفلاسفة لإنجاز ثورتهم الثقافية التي كانت ترتكز على عملية نقدية واسعة النطاق في فهم الدين والتعامل معه وفي خلق نقاش داخل المجتمع يضع حدّا لاستئثار الفقهاء بالرأي ويفسح المجال لأساليب ومذاهب أخرى من التفكير، وكانت النتيجة أن برزت اتجاهات جديدة في الحياة الفكرية. لم يضطهد الموحّدون فقهاء المالكية و لم يستغنوا عنهم، إذ نجد عددا منهم مقربين إلى الدولة. لكن برز **المذهب الموحدي**، وبذلت جهود في سبيل التعريف به وتدريسه، وبرز **المذهب الظاهري** الذي ربما كان الخلفاء الموحدون يتعاطفون معه، وظهر **الاتجاه الصوفي** الذي سيعرف تناميا مطردا في القرن السادس، وظهر **الاتجاه الفلسفي والعقلاني** الذي نلحظ آثاره في ازدهار عدد من العلوم. بحيث يمكن القول إن الموحدين، برغم تشبثهم بمذهبهم، تميزوا بنوع من تفتح الفكر والتسامح، في وقت كان فيه مثل هذا المفهوم غير وارد.

ولذا نجد عبد المومن يستدعي ابن رشد[31]، وهو ما زال في طور الشباب، إلى الحضور بجانبه عند إقدامه على تأسيس بعض المعاهد بمراكش في سنة 1153/548، فهل دعاه بقصد الاستشارة أم بقصد إشراكه في التدريس ؟ لا تجيبنا المصادر على هذا السؤال، والذي يلفت النظر هو هذا الامتياز الذي حظى به الفيلسوف من لدن أول خليفة مُوَحّدي. وعند تولّي أبي يعقوب يوسف الخلافة، كان إلى جانبه الفيلسوف ابن طفيل بصفته طبيبا وفيلسوفا ومستشارا ونديما حتى قيل إنه لربما كان يتحلى بصفة الوزير، وقال عنه المراكشي : «وان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له، بلغني أنه يقيم في القصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر»[32].

وكذلك كان الشأن بالنسبة لابن رشد الذي دُعي لبلاط أبي يعقوب يوسف، الذي قابله بكل ما ينبغي من العطف والتشجيع، وكلفه بشرح نصوص أرسطو الفلسفية. وعبارة «المعجب» تبين مدى اهتمام هذا الخليفة بالفلسفة. يقول المراكشي راويا عن ابن رشد ذاته :

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيّدا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة»[33].

واستمر نفس الموقف في عهد يعقوب المنصور، ولربما اعترُض علينا بما حصل لابن رشد من نكبة على يده، والواقع أن كلمة نكبة التي استعملها بعض المؤرخين ربما كانت كبيرة، كل ما هنالك أن المنصور، لأسباب سياسية طارئة وظروف خاصة، اضطر لإرضاء الفئات المعادية للفيلسوف والتظاهر بالغضب عليه وإبعاده لمدة عن قرطبة، ومن المعروف عن المنصور أنه كان ذا حسّ سياسي قوي يضطره إلى تغيير مواقفه والتعرض للتناقض في سلوكه.

فهو مع عقيدة المهْدِي وهو ضدها، وهو مع الصالحين والأولياء، وهو مع الفقهاء، ولو كان ساخطا في قرارة نفسه على ابن رشد لَحاكَمه محاكمة قاسية قد تنتهي بإعدامه، كما حدث لمفكرين آخرين من قبل في المشرق والمغرب، ولكن المنصور كرئيس دولة وكرجل سياسي لم يجد بدّا وهو في الأندلس من إرضاء فئة من العلماء والفقهاء على حساب ابن رشد، دون أن يشتد في القساوة على هذا الأخير، فلما رجع إلى مراكش، كما يقول «المعجب»، «نزع عن ذلك كله، وجنح إلى تعلم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه»[34].

يتضح من كل ذلك أن الاتجاه الحقيقي للدولة الموحدية، على الأقل في عهد ازدهارها، كان منصبا على رعاية الفلسفة والعلوم البحتة وتقريب أصحابها، بل ان بعض خلفائها، وبخاصة يوسف بن عبد المومن، ساهموا شخصيا في تثبيت هذا الاتجاه، ويكفي أن ننظر إلى الصورة التي رسمها لنا المراكشي عن هذا الخليفة :

«وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة سخيا جوادا، استغنى الناس في أيامه وكثرت في أيديهم الأموال، هذا مع ايثار للعلم شديد، وتعطش إليه مفرط، صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين، — الشك مني — إما البخاري أو مُسْلِم، وأغلب ظني أنه البخاري، حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن. هذا مع ذكر جمل من الفقه، وكان له مشاركة في علم الأدب واتساع في حفظ اللغة وتبحر في علم النحو حسبما تقدم، ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة، فجمع كثيرا من أجزائها، وبدأ

من ذلك بعلم الطب، فاستظهر من الكتاب المعروف «بالملكي» أكثره، مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكَم المستنصِر بالله الأموي»[35].

وإذن، وجدت الفلسفة والعلوم البحثة حماية فعلية من لدن الموحدين، الذين اهتموا بها اهتمام الإطلاع والتذوق واقتربوا منها فكريا، فأتموا ما بدأه المرابطون الذين كانت رعايتهم تنصب على الفلاسفة كأشخاص أكثر مما كانت تنصب على الفلسفة، وأصبح عدد من المثقفين والأدباء في أيام الموحدين لا يستنكفون عن ذكر الفلسفة والتنويه بها. يكفي أن نقرأ ما قاله عنها عبد الواحد المراكشي في تضاعيف كتابه.

يتضح لنا من خلال هاته النظرة العجلي أن دور المغرب في عهد الدولتين المرابطية والموحدية كان حاسما في إخراج الفلسفة من السجن الذي كانت مضطرة إلى الانزواء في ظلماته أثناء العهود السابقة بالأندلس، وفي بروز أكبر الأعلام الذين يعتز بهم الأندلس والغرب الإسلامي بوجه عام في هذا الميدان، ولكن ذلك الدور لم يقف عند هذا الحد، بل أتى ثماره، وحتى إذا تورع الناس أمام الملأ عن التعاطي إلى الفلسفة، فقد احتفظوا من المنهاج الفلسفي بتوجيهاته وتخطيطاته في تناول عدد من القضايا في ميادين مختلفة، واتجهوا إلى دراسة عدد من العلوم التي تتوقف على العقل مثل علم الكلام وعلم الأصول، وكان لابن رشد معاصرون وتلاميذ تعاونوا على تحقيق تلك المثاقفة العقلانية، نذكر منهم على سبيل المثال:

– أحمد بن الحسن القضاعي (ت 598 أو 599) : استوطن فاس وتوفي بمراكش : كان ماهرا في الطب متقدما في المعرفة بالتعاليم، ألف في الطب وفي الموسيقى.

– أحمد بن الحسن بن زياد بن جرج (ت 601) : كان أعلم أهل زمانه بالعلوم القديمة والتعاليم، استدعاه المنصور إلى مراكش فنال عنده وعند ابنه الناصر منزلة كبيرة، وكان يحضر مجلس الخليفة العلمي وتتلمذ عليه المنصور في «بعض ما كان ينتحله من العلوم النظرية». واضطر هو أيضا إلى الاختفاء وقت نكبة ابن رشد، مخافة أن يُلقى عليه القبض.

– أحمد بن عتيق الأموي (ت 627) من الأسرة الأموية، قد يكون من تلاميذ ابن رشد حسب سن وفاته، كان «معروفا بحسن التصرف في الطب والاعتناء بعلوم الأوائل حتى غلبت عليه»، وكانت له علاقة وثيقة بالخليفة الموحدي إدريس المأمون.

– أحمد بن إبراهيم بن سعد الخير الأنصاري (ت بعد 593) : ماهر في الحساب والهندسة.

– أحمد بن مضا اللخمي القرطبي (ت 592)، قاضي الجماعة : فقيه متقدم في علم

الكلام، ماهر في كثير من علوم الأوائل كالطب والحساب والهندسة، بصير بالنحو، مجتهد في أحكام العربية.

– أحمد بن علي بن مرطي : طبيب ماهر في التعاليم.

– أحمد بن محمد اللخمي، المعروف بأبي جعفر العشاب والنباتي لاشتغاله بالنبات وتبريزه في المعرفة به.

– أحمد بن أبي عبد الله... بن أبي الخليل مفرج الأموي (ت 637) من كبار علماء الأندلس، يقول عنه ابن عبد الملك : «إمام أهل المغرب قاطبة في معرفة النبات وتمييز الأعشاب وتحليتها وعلم منافعها ومضارها غير مدافع عنه ولا منازع فيه».

– محمد بن عبد الرحمن... بن طاهر القيسي (ت 574)، كان عارفا بالفلسفة والعلوم القديمة، وله رسالة علمية وجهها إلى عبد المومن يؤكد فيها صحة دعوة المهدي بن تومَرْت بأسلوب فلسفي[36].

ومن تلاميذ ابن رشد أبو محمد بن حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن أبي سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلَسان، وموسى بن محمد بن سعيد، وأبو بكر بن بندود بن يحيى القرطبي، ويوسف بن محمد بن طملوس، الذي بقي لنا منه كتاب «المدخل إلى صناعة المنطق»، وأبو عامر بن نذير، وأبو القاسم عبد الرحيم بن إبراهيم بن الفرس، وأبو القاسم بن عيسى، وأبو القاسم بن الملجوم، ومحمد بن محمد بن الحاج، وأبو محمد عبد الكبير الخ... وهذه قائمة اجتهدنا في جمعها من كتب التراجم، وهي ناقصة جدّا، مع العلم بأن كثيرا ممن تتلمذوا على ابن رشد تأففوا من الانتساب إليه والارتباط به تجنبا للقيل والقال، ومهما يكن، فالذي يجب الاحتفاظ به هو أن تعليم ابن رشد ومنهاجيته انتشرت وشاعت بين فئات من العلماء، وكان لها أثر كبير في التطورات التي دخلت إليها الحياة الفكرية بالمغرب والأندلس في القرون التالية.

الهوامش

(1) أ.ج. بالنثيا : «تاريخ الفكر الأندلسي»، تعريب حسين مُؤنس، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 323 - 326.
(2) صاعد الأندلسي، «طبقات الأمم»، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة بيروت، 1985، ص : 155 — 207.
(3) «حي بن يقظان» لابن طفيل وابن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف بمصر بدون تاريخ، ص 61.
(4) «طبقات الأمم»، ص 165.
(5) إحسان عباس، «تاريخ الأدب الأندلسي»، (عصر الطوائف والمرابطين)، دار الثقافة، بيروت، 1962، ص 60.
(6) ابن حزم، رسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983، الجزء الرابع، ص 99 - 100.
(7) «تاريخ الأدب الأندلسي»، ص 62.
(8) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، دار الثقافة بيروت 1979، ج 3 ص 102.
(9) ت.ج دي بور، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، تعريب عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1957، ص 368.
(10) «تاريخ الفكر الأندلسي»، ص 347.
(11) ابن سعيد، «المغرب في حلى المغرب»، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ج 2، ص 443.
(12) ابن الخطيب، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار المعارف القاهرة، ج.1، ص 412.
(13) ابن خفاجة، «ديوان»، تحقيق سيد غازي، منشأة المعارف بالأسكندرية، 1979، ص 37.
(14) ابن سعيد، «المغرب» ج.1، ص : 61.
(15) المقّري، «نفح الطيب»، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ج.3. ص 334.
(16) ابن خفاجة، «ديوان»، ص 105.
(17) نفس المصدر.
(18) «نفح الطيب» ج. 7، ص 17.
(19) عبد الواحد المراكشي، «المعجب»، تحقيق سعيد العريان والعلّمي، القاهرة، 1949، ص 185.
(20) «نفح الطيب»، ج. 3، ص 434.
(21) دي بور، ص : 366.
(22) محمد عبد الله عنان، «عصر المرابطين والموحدين»، القاهرة، 1964، ج. 1، ص 470.
(23) «تاريخ الأدب»، ص 69.
(24) «نفح الطيب»، ج. 7، ص 8.
(25) ابن خلدون، «المقدمة»، بيروت، 1967، ص : 766.
(26) مجهول «الحلل الموشية»، تحقيق زكار وزمامة، الدار البيضاء 1979، ص 150.
(27) ابن صاحب الصلاة، «المن بالإمامة»، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1964، ص 80.
(28) المراكشي، «المعجب».

(29) طيب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، دار دمشق، بدون تاريخ، ص 357.

(30) أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، ص 85.

(31) انظر كتاب : Léon Gauthier : Ibn Rochd, p. 5, P.U.F, Paris 1948.

(32) المراكشي، «المعجب»، ص 240.

(33) نفس المصدر، ص 243.

(34) نفس المصدر، ص 306.

(35) نفس المصدر، ص 238.

(36) معظم هؤلاء الأعلام ورد ذكرهم في كتاب : «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي.

استلهام التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب لتعزيز العمران البشري في عالمنا

أحمد صدقي الدجاني

موضوع هذه الدورة الاستثنائية لأكاديمية المملكة المغربية هو «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، بهدف دراسة التراث العلمي والأوروبي للغرب الإسلامي وتبيين إسهامه في دفع عجلة التقدم العلمي والحضاري في مغربنا العربي وأوروبا وتأمين التواصل الثقافي بين إيبْريا والوطن العربي.

يأتي انعقاد هذه الدورة لمناقشة هذا الموضوع، الذي اختاره مؤسس أكاديميتنا وراعيها الحسن الثاني حفظه الله، في وقت يتوافق فيه الاحتفال بذكرى التغيرات الواسعة التي شهدها عالمنا قبل خمسة قرون، وفعلت فعلها في مختلف جوانب الحياة فيه مع تغيرات واسعة جديدة يعيشها عالمنا اليوم، وتفعل فعلها في مختلف جوانب الحياة فيه. وهكذا تتميز مناسبة الانعقاد على صعيد بعد الزمان بما تستحضره من ذكريات حافلة بالدروس والعبر، وما تبعث عليه من تأمل وتفكر.

يلتئم شملنا في رحاب أكاديميتنا هذه المرة بأمر من مؤسّسها وراعيها على ثرى الأندلس في غرناطة التي هي إحدى الثمار اليانعة لهذا التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، به خلدت، وأصبحت شاهدا عليه، ومن خلاله انتمت إلى مدن أوابد أخرى أسهم كل منها في الحضارة الإنسانية الكلية بنصيب فأضحت محل تقدير العالم أجمع.

إن لنا في ضوء ما يوحي به الموضوع والمناسبة والمكان أن نستلهم هذا التراث الحضاري المشترك لتعزيز العمران البشري في عالمنا، وفي اعتبارنا ما قاله الحسن الثاني في افتتاح أعمال أكاديميتنا «فإذا كتب لهذه الأكاديمية، والظن بالله جميل، أن تعين على

حثّ ركب الحضارة، ونشر الطمأنينة، فإن الأعضاء المتآزرين في هذه المؤسسة، أرباب الفكر السامي، وأصحاب القلب الطافح بالخير، سينيرون في هذا الزمان المتبدل المتحول سبيل ولوج العهد الجديد، ويساعدون على حمل الأمانة الربانية الملقاة على عاتق الإنسان. وها نحن اليوم في الجلسة الافتتاحية نبارك انطلاق أعمال أكاديمية المملكة المغربية مؤملين من وراء هذه الأعمال الاسهام المنشود في تألق الفكر وازدهار العرفان والتقارب بين الأفراد والشعوب والتفاهم المفضي إلى سعادة الإنسان».

* * *

نتأمل بُعد المكان الذي احتوى هذا التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، ونستلهمه ونحن نُعمل الفكر في أحوال عالمنا. نجد أنفسنا أمام دائرة جغرافية في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي، رآها ليڤي بروڤنسال «مجموعة جغرافية بالغة التناسق فيما بينها، تقع على جانب غربي البحر المتوسط، وتمتد حتى سواحل الأطلسي، وتشمل شمال إفريقيا وشبه جزيرة إيبريا». وقد تبنى مصطلح «الغرب الإسلامي» اسما لها، وعرّفه بأنه «مساحة من العالم القديم توطد فيها الإسلام، حاملا معه بناءه الاجتماعي إلى أهلها ومُثله الخُلقية، والثقافية التي يمثلها، ولكن هذه الأرض في الوقت نفسه نائية وبعيدة عن مركز الإسلام بالنسبة إلى غيرها من المناطق التي شهدت ظهوره، وطلائع وثبته الرائعة التي بلغها فيما بعد». ولاحظ بروڤنسال أن المرء حين يجتاز الحاجز المائي العميق بين إسبانيا والمغرب، «وأعني به جبل طارق من أي جانبيه شاء، تأخذه الدهشة بما يرى من تشابه يكاد يكون تاما بين البلدين». كما قرر، بعد أن خبر الحياة فيهما واستنطق آثارهما وشعر أن بين ما كان وانتهى وبين ما بقي ولم يذهب ليس مجرد مظهر بسيط غامض من مظاهر القرابة بينهما، «إن هذه القرابة ليست عارضة، ولا يمكن أن تكون كذلك»[1].

نمعن النظر في هذه الدائرة الجغرافية فنجدها تقع ضمن دائرة جغرافية أكبر تشمل حوض البحر الأبيض المتوسط كله، الذي يمثل كيانا ماديا وجيولوجيا يتجاوز الحدود الوطنية والدينية واللغوية، له صفاته الأصلية. وقد تنبه لهذه الحقيقة فِرْنَانْد بْرودِيل حين جعل محور دراسته منطقة البحر المتوسط بدلا من طباعة فيليب الثاني وأهوائه في رسالته الشهيرة «البحر المتوسط وعالمه في عهد فيليب الثاني» التي ناقشها عام 1947، واعتبرت «ثورية في تصورها الجغرافي التاريخي للمكان والزمان» كما يقول كْريستيان أمالْفي في

(1) ليڤي بروڤنسال، «الحضارة العربية في إسبانيا»، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف.

رسالة اليونسكو (أبريل 1990)[2]. ويبدو لنا ونحن نستحضر بُعد الزمان لهذه الرقعة من الأرض التي تضم حوض المتوسط أن حركة التاريخ فيها مستمرة منذ أقدم العصور، تتميز بالقوة والحيوية، محورها هذا البحر الواصل بين أرجاء البرّ في نواحيه الأربع، تتفاعل فيها علاقات الإنسان ببيئته الطبيعية، ويموج فيها العمران البشري من خلال حياة الفئات الاقتصادية والمجتمعات الريفية والحضرية والدول القومية، وتتتالى فيها الأحداث والوقائع. كما يبدو لنا أن هذا المتوسط في بحره وحوضه محافظ على أهميته في عالمنا المعاصر، عالم ثورة الاتصال، يتحمل مسؤولية خاصة في إبراز التراث الإنساني، يستحق من عالمنا عناية خاصة كي يقوم بدور ينتظره في تحقيق التواصل استمراراً لدوره القديم.

نجد أيضا أن دائرة المغرب العربي وايبْريا هذه تمثل على صعيد العمران البشري الحضاري ساحة تفاعل بين حضارتين عريقتين إحداهما دائرة الحضارة العربية الإسلامية في آسيا وإفريقيا، والأخرى دائرة الحضارة الغربية في أوروبا. ويلفت نظرنا ونحن نتأمل هذا التفاعل على مدى قرون متتالية ما تضمنه من حركة قوية بين أرجاء المعمورة تقاطعت خطوطها، وصلت بين جزيرة العرب وبلاد الشام والعراق ومصر في الحوض الشرقي للمتوسط وحوضه الغربي حين حدث الفتح العربي، وبين إفريقيا وأوروبا إبان عهد المرابطين وعهد الموحدين، وبين أوروبا وإفريقيا وآسيا والأمريكتين حين حدث الخروج الأوروبي إلى العالمين القديم والجديد. ويبدو لنا أن هذه الساحة شأن مثيلاتها بين حضارات أخرى اكتسبت من خلال هذا التفاعل صفات تؤهلها للقيام بدور متميز في التعارف بين الأمم وُصُولا للتعاون، وإن للتوليد الذي يثمره تفاعل الحضارات روعته، وإن الوجه الإيجابي للتفاعل ينفع الناس ويمكث في الأرض، بينما يذهب الوجه السلبي جفاء كالزبد.

نصل من خلال التأمل في الدائرة الجغرافية للتراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب إلى تأكيد حقيقة ما يقوم بين أرجاء عالمنا من وشائج. فهذا العالم بجميع دوائره يمثل كلا واحدا. وفهم ما يجري في أي جزء منه لا يتم ولا يتحقق بمعزل عما يجري في بقية الأجزاء. وحين قال مَارْك بْلوك «لا يوجد تاريخ لفرنسا، وإنما يوجد تاريخ لأوروبا»، رد عليه بْرُودِيل قائلا : «لا يوجد تاريخ لأوروبا، وإنما هناك تاريخ للعالم»[3]. وقد أكد ابن خلدون على العمران البشري وعمران العالم وعلى الاجتماع

(2) كريستيان أمالفي، رسالة اليونسكو، أبريل 1990.
(3) كريستان أمالفي، رسالة اليونسكو، أبريل 1990.

الإنساني في مقدمته قبل قرون تماما كما تحدث ثُوينْبِي عن الإنسان وأُمّه الأرض في هذا القرن.

إن تأكيد هذه الحقيقة يجعلنا أقدر على التعامل مع بُعد المكان في عالمنا المعاصر، ومعالجة المشكلات المتصلة به والتحديات الناجمة عنها. فعالمنا اليوم يتأثر بعامل تقني أوجدته ثورة المعرفة والمعلومات أدى إلى ثورة الاتصال وثورة التقنية الحيوية والهندسية الوراثية وثورة المعِدّات الجديدة. وهو يتأثر بعامل اقتصادي أدى إلى تدويل الاقتصاد وانتشار الشركات عابرة القارات وتجاوز الحدود السياسية للدول وبروز تكتلات حيوية. كما يتأثر بعوامل اجتماعية وسياسية وفكرية وروحية أدت إلى بروز الهوية وظهور مشكلات عالمية مثل سوء التغذية والتلوث والمخدرات. وإنسان العصر شأن الإنسان في جميع العصور الماضية توّاق إلى الترحال والمشي في مناكب أمه الأرض. وثورة الاتصال مكنته أن يستخدم الطائرة بدلا عن مطية الأنعام والسير على الأقدام عند البدوي. لا بديل إذن من الانطلاق من أن كوكبنا الأرضي يمثل وحدة واحدة تشمل عددا من الدوائر الجغرافية، وأن الأصل هو تمكين الإنسان من الانسياب في حركته، فالله جعل له الأرض فراشا وذلّلها له ليمشي في مناكبها ومكنه منها ودعاه للسير فيها «لمزيد من الاعتبار سيرا إلى مطالع الشمس ومغاربها وعملا في مجال الإنسان والتعمير والحصول على مزيد من العلم مع التواضع الدائم لله. وهي مَعانٍ تمثلها جميعا سورة الكهف دون أن تنفرد بها»، كما يقول عبد العزيز كامل[4]. أما الاستثناء فهو إقامة السدود وإغلاق الحدود، ويكون الاضطرار له في حالة الإفساد في الأرض كما فعل ذو القرنين.

نتأمل بُعد الزمان الذي احتوى هذا التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، ونستلهمه ونحن نُعمل الفكر في أحوال عالمنا. نجد أنفسنا أمام تاريخ حافل تتتالى مراحله على مدى قرون، وتتعدّد جوانبه شاملة مجالات الحياة المختلفة، وتتتابع وقائعه فيها ما هو صالح وما هو طالح، وما يعزز الثقة بالإنسان، وما يثير التساؤل المفعم بالشك حول مدى حكمته. وتبرز أمامنا قضية النظر إلى هذا التراث الحضاري وإلى التاريخ بعامة، كيف يكون.

إن التاريخ كما يقول رُووْس (Rowse) في كتابه «فائدة التاريخ» : «يُساعد على

(4) عبد العزيز كامل «القرآن والتاريخ»، دار البحوث العلمية، الكويت.

فهم الأحداث العامة وشؤون العصر ومتجهاته»[5]. وهذا يتحقق إذا اتخذنا من التاريخ موقفا ايجابيا. ذلك أن المواقف التي تتخذ منه «تختلف صحة وفسادا وقوة وضعفا وتحررا وعبودية. ومن الواضح أن التاريخ ذاته هو هو لا يتغير، وأنه لا يمكن أحدا، مهما يَسْعَ أو مهما يعظم فعله، أن يبدله أو أن يعود فيفكّ خيوطه لينسجها من جديد»، كما يقول قُسْطنطين زريق[6]. والحق أننا نجد أنفسنا ونحن نتأمل هذه القضية أمام تاريخ عبء وتاريخ حافز. والأول يأسر صاحبه ويمضي به بعيدا عن الحاضر وتحدياته، ويحصره في زاوية رؤية ضيقة تفصله عمَّا حوله، فيبدو له تاريخه وكأنه قائم بذاته لا صلة له بسواه. فينتهي به الأمر إلى الاكتفاء بالماضي وتوهم التاريخ بدل السعي إلى إدراكه على حقيقته. والآخر يقوم على الدراسة العلمية الصحيحة التي تقبل على الماضي بعقل متنبه وفكر متيقظ واع لتستجليه من أجل العمل للحاضر والمستقبل، ويتم التمييز فيه بين الصالح والفاسد من عناصر التاريخ وصولا إلى التراث الإيجابي الباقي الذي قِوامه الإبداع والتحرر، ونبذاً للتراث السلبي الذي قوامه تعطيل قابليات الفرد التي أودعها الله في الإنسان حين خلقه جسما وعقلا ونفسا وروحا[7].

التاريخ الحافز يضع نصب العين عمران العالم. فحقيقة التاريخ – كما عرفه ابن خلدون – أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر مايحدث في ذلك العمران من الأحوال. ومجالات هذا التاريخ تشمل الحياة السياسية والحياة الاجتماعية والحياة العقلية والحياة الأدبية والفنية والحياة الخلقية والروحية. وهو ينظر إليها جميعا بنظرة شاملة متوازنة تتجنب الوقوع في محظور الاقتصار على مجال الحياة السياسية وحده الذي وقع فيه كثيرون. وقد نعى عُمَر فرّوخ على هؤلاء وهو يتحدث عن الغرب المسلم في إطار التاريخ الإنساني (مجلة المناهل، 31)، ورأى التاريخ مجرى واسعا تتقلب فيه الإنسانية، وأن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحضارة الإنسانية، وأن يكون فضل كل أمة على غيرها من الأمم إنما هو في حملها شعلة الحضارة على رأس هذا الموكب الإنساني الحافل مدة تطول أو تقصر، ودعا «أن يُعطى الجانب السياسي حقه الصحيح في صورة

---

(5) رُوزْس، «فائدة التاريخ»، الألف كتاب، القاهرة.

(6) قسطنطين زريق، «نحن والتاريخ»، دار العلم للملايين.

(7) قسطنطين زريق، «نحن والتاريخ»، دار العلم للملايين.

الحضارة الإنسانية وإعطاء الجوانب الأخرى حقها : العلم والفن والأدب والاقتصاد والاجتماع»[8].

لقد وقف عدد من كبار المؤرخين – لحسن حظنا – إلى تقديم هذا التاريخ الحافز وهم يعرضون التراث الإنساني الإيجابي المشترك بين إسبانيا والمغرب. وكان من أهم ما فعلوه إبراز التفاعل الحضاري والمثمر الذي حدث على هذا الصعيد. وما أروع ما يقدمه لنا ليڤي بروڤنسال وهو يتحدث في فصلين متتابعين عن «المشرق الإسلامي والحضارة العربية الإسبانية»، و«إسبانيا المسيحية والحضارة العربية الإسبانية». وقد حدثنا عن قرطبة القرن التاسع الميلادي معتمدا على ما خلّفه أحمد الرازي الذي يصفه بالمؤرخ العظيم، ومبيّنا الدور الراجح الذي قام به الشرق الإسلامي في تكوين الثقافة الأندلسية. وتوقف بروڤنسال متأنيا أمام قدوم زرْيَابْ الموسيقي الذائع الصيت من بغداد آنذاك واختياره الإقامة في الأندلس في عهد عبد الرحمن الثاني. وما أمتع الحديث الذي نقرأه في هذه الوقفة عن صاحب ذلك اللقب الذي لقب به من أجل «سواد لونه مع فصاحة لسانه وحلاوة شمائله»، فكأنه «طائر أسود غَرِد»، وكيف رافقه عند وصوله منصور اليهودي المغني رسول الحَكَم إليه وأقنعه أن يبقى بعد وفاة الحكَم في رحاب ابنه، وكيف فرض زرياب نفسه على المجتمع القرطبي بمواهبه الموسيقية وهو في الثلاثينات من العمر بحيث أصبح صاحب الأمر والنهي طيلة ثلاثة عقود في كل ما يتصل بالأناقة والموسيقى وآداب الطعام وطرائقه. ونمضي مع بروڤنسال فنستحضر صورة المرأة الأندلسية ومشاركتها الفعالة في الحياة الاجتماعية، ونمر بالشاعر يحيى الغزال الذي «أبدع أشعارا ذات إلهام روحي أحيانا، وجاءت هجاء سليطا أحيانا أخرى»، كما نمر بالفَلكي عباس بن فِرناس الذي حاول الطيران. ونستذكر صور المبادلات التجارية بين الشرق والغرب والعلاقات الاقتصادية التي نمت مع الزمن. ونتأمل «العمل الثقافي العملاق الذي يمثله الأدب العربي سواء في مجال العلوم الدينية أو العلوم اللغوية»، ثم في مجال الشعر. ونقف طويلا أمام الفن الإسباني العربي الذي تألق في البناء وزخرفة العمارة والفنون الصناعية. ثم نأتي إلى عالم الفكر فلسفة وإلى الصوفية «في عالم الروح، ونلاقي أعلاما كثيرين من أمثال ابن الطفيل وابن باجة وابن رشد وابن ميمون وابن حزم وابن عربي. ثم حدثنا بروڤنسال عن التداخلات المتبادلة بين الإسلام والمسيحية في شبه جزيرة ايبريا «تداخلات حقيقية متواصلة داخل اسبانيا الإسلامية وخارج حدودها على مدى العصر

(8) عمر فروخ، مجلة «المناهل»، العدد 31.

الوسيط». وبين لنا «أن الأندلس لم يكن يحمل السلاح دوما في وجه جيرانه حتى في اللحظة التي بلغت فيها حدا من القوة لا يقهر، وإنما كانت هناك فترات من هدنة حقيقية امتدت أعواما طويلة أعطى الأندلس خلالها بسخاء أكثر مما تلقى، وبرهن دائما على روحه المتسامح فيما يتصل برعاية المسيحيين، وهو مالا يحلم أحد بإنكاره اليوم أو الشك فيه» على حدّ قوله. ونرى في هذه التداخلات التزاوج الذي حدث بين الأقوام وما أثمره من توليد في الأجسام والأفكار. ونستحضر مشاهدة السفارات القادمة من ممالك الشمال. ونتأمل في الدور الذي قام به صقالبة اوروبا، وفي تبادل التأثير الذي حدث بين اللسان العربي والرومانثية وبقية اللغات الأوروبية. ونقف أمام التفاعل على صعيد الفكر، وما تضمنه من حوار الملل والنحل، «والدور الذي اضطلعت به الجماعات اليهودية» في ظل حرية الاعتقاد التي وفرها الحكم الإسلامي على مختلف الصعد[9].

يغرينا حديث ليڤي بروڤنسال، فنمضي مع ما كتبه مؤرخون آخرون عن هذا التراث الإنساني المشترك بين إسبانيا والمغرب. ونستذكر مع عُمر فرّوخ أحداثا كان لها أثر بارز في التاريخ الإنساني منها معركة بلاط الشهداء (رمضان 113 هـ — خريف 722) التي أوقفت الفتح العربي الإسلامي في أوروبا. ونمر معه بأغنية رْولاَنْ وسفارة الشاعر يحيى بن حكم الغزال إلى بلاد المجوس في أقصى الشمال وخلافة عبد الرحمن الناصر وعهد الحكَم المستنصِر ويوسف بن تاشَفين المرابِطي «الذي لم يكن سياسيا إقليميا، بل كان واسع الأفق» وبالمنصور الموحدي، ونتأمل معه فيما خلّفه لنا ابن طفيل صاحب «حي بن يقظان» وابن رشد الفيلسوف المتميز وابن خلدون مؤسس علم العمران. ونتعرف من خلاله على ما انتقل من وجوه الثقافة إلى التاريخ الإنساني العام من طريق الغرب الإسلامي في البناء والإصلاح الديني والفلسفة والعلم وبخاصة الجبر والفن الزخرفي واللغة والأدب. ونقف بخاصة أمام الموشّحات التي كانت نتاج عصر ملوك الطوائف، ولولاها لتأخر نشوء الآداب الافرنجية قرونا كثيرة، وهي عند عمر فرّوخ المسوّغ الوحيد لذكر هذا العصر في سلك التاريخ. ونعود إلى ما كتبه چوستاف لُوبُونْ في كتابه : «حضارة العرب» عن العرب في إسبانيا فتأسرنا تلك الصور التي ضمّنها ذلك الفصل لمباني العرب في إسبانيا ونمضي مع قراءة ماكتبه عن كل منها بدءاً من جامع قرطبة ومحرابه إلى القصر وبُرج لاخِيرَالْدَهْ (لعبة الهواء) في إشبيلية إلى باب الشمس في طليطلة إلى قصر الحمراء وجنّة العَريف في غرناطة.

الاجماع متحقق اليوم في عالمنا على تقدير الوجه الإيجابي لهذا التراث المشترك

(9) ليڤي بروفنسال، مصدر سبق ذكره.

بين إسبانيا والمغرب، وما حفل به من منجزات أسهم بها في التراث الإنساني المشترك والعمران البشري. وواضح أن هذه المنجزات بقدر ماهي إسبانية مغربية بقدر ماهي عالمية شأن مثيلاتها في منائر العلم والمعرفة لمختلف حضارات كوكبنا في قاراته كلها، وما بقي من أوابد يزورها الملايين من بني البشر في سياحتهم بين أنحاء عالمهم.

وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة الانتماء إلى الدائرة العالمية من خلال الانتماء إلى دائرتي الإقليم والوطن. فبين المناطق الثقافية في القرية العالمية وبين الدوائر الحضارية في هذه الكرة الأرضية هناك تراث إنساني مشترك هو لها جميعها. وحسن به ونحن نعمل لتعزيز العمران البشري في عالمنا أن نبرز هذا التراث بوجهه الإيجابي المشرق. وقد أحسنت اليونِسْكو صنعا حين اعتبرت المواقع التي تحفل به، من الكنوز الإنسانية التي تتضافر الجهود العالمية للحفاظ عليها. وإن الزائر لإسبانيا يشعر بالعرفان للعناية التي يوليها هذا الشعب العريق لهذه الصفحة من تاريخه وللحفاظ على هذا التراث المشترك الذي يسعد بزيارته الملايين.

إن الحاجة ماسة في عالمنا المعاصر الذي يشهد متغيرات سريعة كثيرة، وفي دائرة الحضارة العربية الإسلامية ودائرة الحضارة الغربية بخاصة لقراءة هذا التراث المشترك قراءة صحيحة بفكر منفتح وزاوية رؤية عالمية واسعة، كي نتغلب على سوء فهم موجود ونوازع غير صالحة وجراثيم عنصرية فتاكة، ونمهد الطريق أمام تعارف الشعوب وتفاعل الحضارات والتعاون على البر والتقوى. وقد قدم لنا بْروفَنْسال نموذجا لهذه القراءة الصحيحة ما قاله السياسي العالم كلاوديو سانتشيس البرنش «لايمكن لأحد اليوم أن يتحدث عن ظلمات العصور الوسطى، كما كان عليه الحال من قبل، ولكن علينا أن نذكر أنه في مواجهة أوروبا التي ترقد في التعاسة والانحطاط والبؤس الفكري والمادي، كان الإسبان المسلمون يبنون حضارة رائعة، واقتصادا مزدهرا. وكل يوم يدهشنا الأساتذة من المستشرقين الإسبان ممن وقفوا أنفسهم على الدراسات العربية، بما يقعون عليه من شواهد جديدة، عن مدى تألق الثقافة الإسبانية الإسلامية وعمقها، وهم يدعون أنها لعبت دورا حاسما في تطور الفن والفلسفة والعلم والشعر، وجميع ثقافة أوروبا المسيحية، وبرهنوا على أن الحضارة الإسلامية الإسبانية تركت طابعها في أعلى قمم الفكر المسيحي في القرن الثالث عشر، مثل القديس توماس الأكْوِيني، وشاعر إيطاليا الأكبر دَانْتِي... ولقد مرت قرون عديدة قبل أن يعمل عصر النهضة على تفجير ينابيع جديدة من الحضارة الكلاسيكية أوشكت أن تنضب، وكان نهر الحضارة الأندلسية الزاهية خلالها يتدفق في قرطبة قويا وعاليا، فيبلغ مدّه بقية أنحاء أوروبا، على

امتداد العصر الوسيط، حضارة عرف الإسلام كيف يحتفظ بجوهر الفكر القديم، وينقله إلى العالم الجديد»[10].

تحرص هذه القراءة الصحيحة لهذا التراث المشترك أن تتعرف على الوجه السلبي فيه، تطيل الوقفة والتأمل بحثا عن العبرة والدرس، ونَصْبُ عينها تعزيز العمران البشري في عالمنا. وقد برز هذا الوجه السلبي في الغرب الإسلامي حين أصاب السياسة ضعف، تحدث عنه محمد كُرْد عَلي بعد أن أعطى الوجه الإيجابي حقه من الحديث، فقال : «وأصاب الأندلس إدبار بعد إقبال، فسقطت سياسة أهلها، وإن لم تسقط مدنيتهم، تفرقت كلمتهم حتى أمسى بعض عمّال الولايات وقضاتها يحاولون أن ينعتوا بالملك أو الأمير لاستبدادهم بالأمر دون من ولاهم، بل كثر في بعض أدوارهم الطامعون من أدعياء الخلافة والراغبون في التلقب بأمير المؤمنين، ومن أمرائهم من كان «منكمشة ولايته» قليلة جبايته، فإن نظره لم يزد على امتداد ناظر... كان من اختلاف كلمة المتغلبين ووجودهم وسط أعداء أشداء يسعون كل يوم إلى تأييد سلطانهم، والأخذ بالقديم من ثاراتهم، ما قبح أثره، وساء خبره ومخبره. كل هذا وأمراء الطوائف ساهون لاهون همة أحدهم كأس يشربها وقينة تسمعه، ولهو يقطع به أيامه». وهناك عوامل اجتماعية كان منها ضعف الأندلسيين. وقد أشار إلى بعضها ابن خلدون في المائة الثانية للهجرة فقال : «إنه ذهب من أهل الأندلس رسم التعليم، وقلّت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمرانهم بها منذ مئتين من السنين، ولم يبق من رسم العلم فيهم إلا فن العربية والآداب، وأصبح الفقه رسما خلواً وأثرا بعد عين، والعقليات لا أثر لها ولا عين، فانقطع سند التعليم بتغلب العدو على عامتها، وشغل الناس بمعايشها أكثر من شغلهم بما بعدها».[11] وقد توقف مؤرخون كثيرون أمام هذا الوجه السلبي ومنهم عُمر فَرّوح الذي وصف المتغلبين هؤلاء بالملوك الصّغار، وقال «إنه لم يفرح بدويلاتهم سوى أولئك الشعراء الذين كانوا يدورون من بلاط إلى بلاط ويمدحون أصحابهم ثم ينالون على ذلك المديح جوائز تقل أو تكثر قليلا بحسب ثروة هذه البلاطات. ولم يكن في أراضي تلك الدويلات ولا في مرافقها الاقتصادية ما يمكن أن تبنى عليه «ميزانية دولة»، فكان أصحابها يصادرون الأموال، حيث يجدون تلك الأموال ويقهرون السكان بتسليط الجباة عليهم»[12].

(10) ليفي بروفنسال، مصدر سبق ذكره.

(11) محمد كرد علي، «الإسلام والحضارة العربية»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(12) عمر فروخ، مصدر سبق ذكره.

جرثومتها. فعالمنا اليوم كما يلاحظ دافيد نيوسوم (كْريستْيَان سَايَنْسْ مُونِتُور 1991/2/27) يواجه أزمة هوية، وهو مهدّد بتفجر حروب أهلية فيه، مَثّل عليها ما يجري في بعض أنحاء أوروبا الشرقية، من أسبابها تفاقم المشكلات الاقتصادية وضغوط الأنظمة القمعية. ويخطىء من يتلمس حلا لمشكلاته الاقتصادية يقوم على استهداف قوم بعينهم انطلاقا من نظرة عنصرية لهم. وقد فنّد هنري تشارلزلي الحجج التي قدمت للدفاع عن فكرة طرد المسلمين واليهود والأندلسيين والتي من بينها أن مصادرة أملاكهم تأتي بفرج دائم للأزمة الدولية المالية تمكنها من تسديد ديونها الهائلة، وأوضح أنه «على عظم تلك الأموال فإنها سرعان ما تبددت، وحاز عليها رجال البلاط الجشعين الذين انتفعوا من إسراف فِيلِيبْ وإتلافه للمال من غير تبصر». وانتهى إلى أن هذا الإجراء الذي وصفه رِيشْلْيُو بأسوإ النعوت كان ثمنه باهظا حيث أصاب المملكة بالهرم عاجلا في المدة الباقية من القرن، وأسباب ذلك عديدة وليس أقلها ذلك التعصب الجامح الذي أفضى إلى إخراج من كانوا أفضل أصناف السكان من الوجهة الاقتصادية».

* * *

وبعد... فإن تعزيز العمران البشري في عالمنا هدف يستحق أن نتعاون جميعا عليه في هذا العالم الواحد. واستلهام التراث الإسباني يساعدنا على تلمس الطرق الموصلة إليه. فالحكم في التاريخ ضرورة ومزية. وقد قال الشاعر الألماني شِيلَرْ «إن تاريخ العالم هو محكمة العالم» فأصبح قوله مأثورا. والتاريخ هنا يعني أول ما يعني المستقبل، على حدّ قول قُسْطنطين زريْق في كتابه «نحن والتاريخ». وحكمه هنا معناه «حكم الأجيال القادمة ما ستقوله وما ستكتبه عنا وعن مدى جدارتنا وصحة أفكارنا وأعمالنا وقيمة النتائج التي توصلنا إليها. فكما نحكم نحن اليوم فيما سلف سيأتي بعد من يحكم فينا». وسيكون هذا الحكم «في نوع مجابهتنا للمشاكل التي تعترضنا، وفي الغايات التي ننصبها أمام أعيننا ونتوجه إليها، وفي نوع الأسئلة التي نسألها، وفي مقدار التركز الإيجابي في التراث المكتسب، وفي مدى الانطلاق من القيود التي أعاقت الإبداع والتقدم في الماضي، وأخيرا في مدى تهيبنا لحكم التاريخ، وإدراكنا أن للحياة قوانينها». وهذه الأمور جميعا لها جذر عقلي يتمثل في إدراكنا وذخيرتنا العلمية وجذر خلقي يتمثل في صدقنا وإخلاصنا في التشوق إلى الحق وايثار الخير والترفع عن الهوى والتمسك بالقيم[15].

(15) قسطنطين زريق، «نحن والتاريخ».

مجموعة عِبَر نستخلصها من هذا الحديث عن الوجه السلبي، نؤكد من بينها على ضرورة العناية بالتعليم في عالمنا والحرص على اختيار مناهجه كي يكون العلم نافعا يعزز العمران البشري. ونحن نشهد هنا وهناك في هذا العالم مراجعة لهذه المناهج تستحق التقدير وبذل مزيد من الجهد فيها، وقد عرضت هذه الأكاديمية إلى تقديمها في دورة سابقة عقدتها في رحاب اليونسكو. كما نؤكد على عبرة تجنب الترف الذي إذا أصاب من بيدهم الأمر أورثهم الضعف وانتهى بهم إلى الدمار، وليس بمُنْجيهمْ من هذا المصير إعلامٌ صاخب مُزوّق ودعايات تصوّر الورَم شحما. كان يقوم بها نفر من الشعراء المحترفين بالأمس، ويقوم بها اليوم مختصون يقودون أجهزة ضخمة.

برز هذا الوجه السلبي في هذا التراث المشترك خلال قرن بطوله بعد معاهدة تسليم غرناطة، في صورة ممارسات غلب عليها التعصب للقوم وبلغ حد السقوط في مهاوي «وَهْم النّقاء العنصري»، كما غلب عليها التعصب للمعتقد الذي بلغ حدّ «الإكراه في الدين» وأوصل إلى القيام بأعمال غير صالحة باسْمِه، تضمنت نكث العهود والمساس بكرامة الإنسان وانتهاك حقوقه.

وقد أساءت هذه الأعمال إلى صورة انجازات تمت في تلك الفترة تمثلت في توظيف العلم لمزيد من المعرفة والسياحة في الآفاق. ولم يلبث «الظلم» أن أدى إلى الانهيار، بعد أن ترك وراءه ذكريات مريرة.

إن من بين عِبَر ما حدث في القرن السادس عشر الميلادي من أحداث اختلطت فيها أعمال صالحة بأخرى سيئة أن التاريخ حكَم. فهاهي الملفات مفتوحة بعد خمسة قرون يتم النظر فيها جيلا بعد جيل، ويلفت النظر أن عددا من المؤرخين الإسبان أولوا هذه الحقبة عنايتهم وقاموا بمراجعة لما حدث فيها. وانضم إليهم مؤرخون آخرون من هنا وهناك في عالمنا. وقد رجع «هَنْري تْشارْلزلي» إلى دراسات كثيرة ليصدر كتابه «تاريخ محاكم التفتيش في إسبانيا»[13] في أربعة مجلدات. كما فعل مثله ستافريانوس ليقدم ما جرى في «العالم الجديد» في أحد فصول كتابه «التصدع العالمي»[14]. والدرس التاريخي الذي يستخلصه دارس التاريخ من انهيار الامبراطوريات هو أن الظلم حين يقع على فئة ويتم السكوت عنه لا يلبث أن يعمّ جميع الفئات ويؤدّي إلى فساد في الداخل ينتهي لا محالة إلى تدهور في الخارج. وهذا يدعونا إلى التصدي لظواهر التعصب التي نراها اليوم في عالمنا، والعمل على محاصرة العنصرية بخاصة ومعالجة من أصابتهم

(13) هنري تشارلزلي، «العرب والمسلمون في الأندلس بعد سقوط غرناطة»، ترجمة حسن سعيد الكرمي.
(14) ستافريانوس، «التصدع العالمي» نشر دار طلاس.

مرة أخرى يوصلنا حديث التأمل والتفكير إلى العقل والخلق في الحياة الإنسانية. وقد أصبحت الحاجة ملحة إلى أن ينصرف مفهوم الخلق إلى الأخلاق التي تنطلق من النظرة الإنسانية العالمية الشاملة. ذلك أن نُظم الأخلاق التي برزت في بعض أنحاء عالمنا في القرون الخمسة الأخيرة حكَمتها فكرة القومية الجنسية، فوقعت في شَرك العنصرية. وقد حذّر محمد إقبال المسلمين من أن تَسلّط هذه الفكرة يؤدي إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة التي تشربتها نفوسهم عن الإسلام تماما، كما حدث في دائرة الحضارة الغربية مع أولئك الذين أحلّوا نظم أخلاق قومية محلّ الأخلاق المسيحية العالمية[16].

إن المناسبة التي تجمعنا اليوم ويتزامن فيها الاحتفال بذكرى تغيرات واسعة حدثت قبل خمسة قرون مع تغيرات واسعة جديدة نعيشها، تدعو إلى الخاطر صوت أولئك الذين تأملوا طويلا في أحداث الزمان واستخلصوا عِبرها. وحين نتأمل ما قاله بعضهم نجد بروزا قويا للبعد الروحي في غرناطة، وننتهي إلى أن الخيار هو على العمل الصالح يفعله الإنسان، فيبقى متصلاً لا ينقطع. وقد كانت أحداث الأندلس مدعاة لهذا التأمل عند بعض العرب في القديم والحديث. وما أحرّ تساؤلات المقّري التلمساني وهو يتأمل فيمن سبق :

والموت حتم ثم بعد الموت أهوال القيامة
والناس مجزيون عن أعمال ميل واستقامة
ما فاز بالرضوان عبد كانت الحسنى ختامة

وهذا هو الرنْدي ينتهي من تأمله قائلاً :

لكلّ شيءٍ إذا ما تَمّ نُقصانُ ... فلا يُغرّ بِطيبِ العيْشِ إنْسَانُ
هِيَ الأمُورُ كَما شهِدْتُها دُوَلٌ ... مَنْ سَرَّهُ زَمَنٌ سَاءَتْهُ أزْمَانُ
يَاغَافِلاً وَلَهُ فِي الدَّهْرِ مَوْعِظَة ... إنْ كُنتَ فِي سِنَةٍ، فَالدَّهْرُ يَقْظَانُ

وقد جاءت زيارة أحمد شوقي للأندلس لما وضعت الحرب الشّؤمى أوزارها، وفضحها الله بين خلقه وهتك ازارها على حدّ قوله، وكان من بين ما قاله وهو يؤكد على الأخلاق في سينيته الرائعة :

إمرةُ الناس هِمّة لا تأتّي ... لجَبانٍ وَلاَ تسَنّي لجِبْسِ
وإذا ما أصاب بُنيانَ قوم ... وهْيُ خُلقٍ، فإنه وَهْيَ أسِّ
وإذا فاتك التِفات إلى الماضي ... فقد غاب عنك وجهُ التأسّي[17]

(16) محمد إقبال، «تجديد الفكر الديني».
(17) أحمد شوقي، «الشوقيات».

نلتفت إلى الماضي ونحن في غرناطة في هذه المناسبة فنقرأ «لا غالب إلى الله»، ونتأمل في قوله تعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَات إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[18]. وننتهي من استلهام هذا التراث المشترك بين إسبانيا والمغرب إلى العزم على استباق الخيرات من أجل تعزيز العمران البشري في عالمنا.

---

(18) الآية 48 سورة المائدة، بقراءة حفص، كما أوردها الكاتب.

أهمية الموسيقى والغناء
في حضارة الأندلس

عباس الجِراري

بحكم شروط فاعلة وظروف مؤثرة سجلها التاريخ، تسنى للمسلمين منذ عهودهم الأولى أن يمدوا نفوذهم إلى معظم أصقاع العالم المعروف يومئذ، فأُتاحوا بذلك توسيع رقعة المؤسسة المركزية أو تقوية سلطانها، بقيام دول مهما كان لها من التبعية أو الاستقلال في المضمار السياسي، فإنها في مجالات الحضارة والثقافة كانت تشكل وحدة تغني المجموع وتغتني به، لما يتفرد به كل إقليم من معطيات تشكل خصوصياته.

وتعتبر شبه الجزيرة الإيبيرية في هذا السياق من أكثر البيئات تميزاً وظهورا بما توافر لها على مدى ثمانية قرون (92 – 897 هـ = 711 – 1492 م) من قدرات النقل والاقتباس، وإمكانات الصهر والإدماج، وطاقات التجديد والابتكار، سواء في حال ارتباطها بالمشرق، أو انفصالها عنه، أو حين كونها جزءا من المغرب لا تخرج عن دائرة ولاياته، علما بأن ارتباطها به كان وثيقا على الدوام لم يعرف التوقف أو الانقطاع قط.

وإذا كان العطاء الأندلسي في شتى ميادين المعرفة والممارسات المدنية أوضح من أن ينكر وجوده المطبوع بملامح تَسِمه دون سواه، وأبرز من أن يجحد ما كان له من تأثير في غيره، وأوسع من أن يحصر في نطاق ضيق محدود، وإن سعت أكاديمية المملكة المغربية في هذه الدورة الاستثنائية إلى لَمِّ أطرافه المختلفة وتجميع جوانبه المتباعدة، فإنه في رحاب الآداب والفنون – والموسيقى والغناء منها على الخصوص[1] – كان ذا

(1) انظر في هذا الصدد ما كتبناه بتوسع في مؤلفينا :
1 – «موشحات مغربية»، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، أبريل 1973.
2 – «أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع»، الطبعة الأولى – مكتبة المعارف – الرباط 1402 = 1982.

صبغة عدمت المثيل والنظير، ليس فحسب من حيث الإنتاج ونوعه ودرجته، ولكن كذلك باعتبار ما أبقى من أصداء وخلّف من بصمات لم يعفها تعاقب الأزمان و لم يطوها توالي التغير في مدارج النسيان.

وما كان للموسيقى والغناء أن يتفردا بهذه الصبغة لولا تشكّلهما وتثقّفهما على امتداد فترات متعاقبة كانا أثناءها وعَبْر روافدها يكتسبان سِماتهما المتميزة.

* * *

وقد كتب أحمد التيفاشي[2] (تـ 651 هـ) «أن أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حداة العرب، و لم يكن عندهم قانون يعتمدون عليه إلى أن تأثلت الدولة الأموية وكانت مدة الحكْم الربَضي، فوفد عليه من المشرق ومن إفريقية من يحسن غناء التلاحين المدنية، فأخذ الناس عنهم، إلى أن وفد الإمام المقدّم في هذا الشأن علي بن نافع الملقب بزرْياب غلام إسحاق الموصِلي على الأمير عبد الرحمٰن الأوسَط، فجاء بما لم تعهده الأسماع، واتخذت طريقته مسلكا ونُسي غيرها، إلى أن نشأ ابن باجة الإمام الأعظم واعتكف مدة سنين مع جَوارٍ محسنات، فهذب الاستهلال والعمل، ومزج غناء النصارى بغناء المشرق، واخترع طريقة لا توجد إلا بالأندلس، مال إليها طبع أهلها فرفضوا ما سواها، ثم جاء بعده ابن جودي وابن الحمارة وغيرهما فزادوا ألحانه تهذيبا واخترعوا ما قدروا عليه من الألحان المطربة. وكان خاتمة هذه الصناعة أبو الحسن بن الحاسب المرْسي، فإنه أدرك فيها علما وعملا ما لم يدرك أحد. وله في الموسيقى كتاب كبير في جملة أسفار. وكل تلحين يسمع بالأندلس والمغرب فهو من صنعته».

انطلاقا من هذا النص الغني – على قصره واختصاره – نستطيع أن ندرك واقع فن الغناء والموسيقى بالأندلس ومكوناته والمراحل التطورية التي اجتازها قبل أن يحرز كيانه الذي انتهى إليه ؛ ويمكننا أن نقسمها إلى ثلاث مراحل :

الأولى :

يمثلها الأساس الذي انبثقت منه، أو الأصل الأول الذي كان الاعتماد عليه، وهو

(2) في كتابه «فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولي الألباب» ومنه جزء خاص بالموسيقى والغناء سماه «متعة الأسماع في علم السماع» مخطوط بالمكتبة العاشورية في تونس، وقد نشر منه المرحوم محمد بن تاويت الطنجي فصلتين خاصتين بالغناء في الأندلس (مجلة الأبحاث) التي تصدرها الجامعة الأمريكية في بيروت م 21 ع 2 – 3 – 4، ديسمبر 1968، ص : 114 – 115.

التراث المحلّي النصراني الذي كان شائعا أيام الفتح الأندلسي، واستمر عبر مختلف الأنماط الشعبية المتداولة في البيئات الأندلسية، لعراقته وتجذره وارتباطه بالعادات والتقاليد ومألوف الذهنيات والنفوس، مما هو لَصِيق بحياة الأفراد والجماعات، ومرتبط بها في وعيها حينا وَلاوَعيها أحيانا كثيرة، إلى حدٍّ كان له كبير الأثر على ما سنُبين بعد.

الثانية :

تتجلى في الإيقاعات العربية التي انتقلت إلى الأندلس ضمن ما حمله الفتح من أشكال حضارية وثقافية كان للفنون منها نصيب وافر، بدءً من الحداء الصحراوي إلى الغناء الذي كان ازدهر في الحجاز والعراق. فمنهما وفدت إلى الأندلس جَوَارٍ مُغنيات، أشهرهنَّ «فضل المدنية، وكانت حاذقة بالغناء كاملة الخصال، وأصلها لإحدى بنات هارون الرشيد، ونشأت وتعلمت ببغداد ودرجت من هناك إلى المدينة... فازدادت ثَمّ طبقتها في الغناء، واشتريت هناك للأمير عبد الرحمٰن صاحب الأندلس مع صاحبتها علم المدنية وصواحب غيرها ؛ إليهن تُنسب دار المدنيات بالقصر، وكان يؤثرهن لجودة غنائهن ونصاعة ظرفهن ورقة أدبهن»[3] ومنهن قَمر جارية إبراهيم بن حجاج اللخْمي صاحب إشبيلية، و«كانت من أهل الفصاحة والبيان والمعرفة بصوغ الألحان، وجُلبت إليه من بغداد»[4] ؛ وكذلك الجارية العجفاء الموصوفة بأنها «أحسن الناس غناء»[5].

وقد بلغ هذا التأثير المشرقي منتهاه فيما جاء به من بغداد علي بن نافع الملقب بزرْياب (تـ نحو 230 هـ) إذ كان «أول من دخل الأندلس من المغنين عَلون وزرْقون، دخلا في أيام الحكَم بن هشام، فنفقا عليه وكانا محسنين، لكن غناءهما ذهب لغلبة غناء زرياب عليه»[6]. وقد وجد زرياب في بلاط عبد الرحمٰن بن الحكَم ما مكنه من أن ينهض بدور كبير في هذا المضمار، تمثل في تكوين مدرسة متميزة بأسلوب تعليمي خاص وفي تغيير مِضراب العود وإضافة وَتَر خامس له[7].

الثالثة :

تظهر فيما أنتجه علماء الأندلس وفنانوه سواء على المستوى النظري أو التطبيقي

(3) «نفح الطيب» للمقّري، ج 3، ص : 140، تحقيق د. إحسان عباس، ط دار صادر – بيروت.
(4) نفسه.
(5) نفسه، وانظر ذكرها في «الأغاني» للأصفهاني، ج 23، ص : 285، ط دار الثقافة – بيروت.
(6) «نفح الطيب» ج 3، ص : 103.
(7) انظر نفس المصدر ص : 126 – 127 – 128 – 129.

من مؤلفات وألحان برز فيها موسيقيون لم يتحدث التِّيفاشي إلاّ عن أبرزهم، كان من بينهم عباس بن فِرْناس (تـ 274 هـ) المعروف بتجاربه العَروضية والإيقاعية، ومسلمة المجْريطي (تـ 394 هـ) صاحب مجموعة من الرسائل والشهير بإقليدِسْ الأندلس، وعُمَر الكِرماني القرطبي (تـ 459 هـ)، وأبو بكر ابن باجة (تـ 522 هـ)، وهو «فيلسوف الأندلس وإمامها في الألحان»[8]، ويعتبر «في المغرب بمنزلة أبي نَصْر الفارابي بالمشرق، وإليه تنسب الألحان المطربة بالأندلس التي عليها الاعتماد»[9]، و«كان متقنا لصناعة الموسيقى جيّد اللعب بالعود»،[10] وكان صاحب مدرسة نبغ فيها كثير من التلاميذ كأبي عامر محمد بن الحمارة الغرناطي الذي «برع في علم الألحان واشتهر عنه أنه كان يعمد للشّعْرَاء فيقطع العود بيده ثم يصنع منه عودا للغناء وينظم الشعْر ويلحنه ويغني به»[11]. ومن معاصري ابن باجة يذكر أبو الصّلت أمية بن عبد العزيز الدَّاني (تـ 529 هـ) صاحب رسالة في الموسيقى،[12] وأبو الحسن بن الحاسب المرْسي الذي سبق ذكر كتاب كبير له في الموسيقى، ومن تلاميذه أبو الحسن ابن الوزير أبي جعفر الوقشي.

ثم جاء بعد هؤلاء من شهد له بالباع الطويل في الفن من أمثال الفيلسوف الصوفي عبد الحق بن سَبعين (تـ 668 هـ) مؤلف كتاب «الأدوار»،[13]ويحيى الخدوج المرْسي صاحب «كتاب الأغاني الأندلسية على منزع «الأغاني» لأبي الفَرَج وهو ممن أدرك المائة السابعة»[14].

* * *

وقد تسنى للموسيقى والغناء في سياق هذه المراحل وما أفضت إليه من نهضة أن يزدهر فنهما مغتنيا في اتجاهين :

أحدهما :

شعبي يعتمد العفْوية والتلْقائية، في تعدد وتنوع لا مجال معهما لضبط أشكاله وتحديد قواعده وتتبع مساره، بحكم ارتباطه البيئي الجهوي وطابعه الارتجالي المتغير، على

(8) «المغرب في حلي المغرب» لابن سعيد ج 2، ص : 119 (ت.د. شوقي ضيف. ط دار المعارف. مصر).
(9) «النفح» 3، ص : 185.
(10) «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ص : 515 (تنزاز رضا، ط مكتبة الحياة – بيروت 1965).
(11) «المغرب» ج 2، ص : 120. وانظر في «النفح» ج 4، ص : 140 أنه أبو الحسن علي بن الحمارة.
(12) «طبقات الأطباء» ص : 501.
(13) انظر ج. فارمر في «تاريخ الموسيقى العربية» ت د. حسين نصار ص : 266 ط الألف كتاب – مصر.
(14) «النفح» ج 3، ص : 185.

الرغم مما كان له من وجود ظاهر وتسرب لغيره وتداخل معه وتأثر به وتأثير فيه. ولعل ما هو متداول منه لحد الآن في مختلف أقاليم شبه الجزيرة الإيبيرية دالّ عليه وعلى كثير من خصائصه ومميزاته. وما إلى التوسع في تناوله نقصد في هذا العرض، وإن كان على عراقته وتجدره قد اكتسب الكثير مما جاءت به حضارة الأندلس.

الثاني :

مَدْرَسي، إن جاز لي اقتباس هذا الوصف الأدبي، يتجلى في كيان بنْيَوي منظم ومدروس غدا معه فن الموسيقى والغناء في نسق تشكيلي متطور عما كان شائعا من أنماط محلية متداولة، وكذا عما كان معروفا في بلدان المشرق بما فيها الحجاز والعراق اللذان كان لهما – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – دور أساسي في إحداث هذه النهضة. وهو نسق لم يكن به عهد كذلك لجيران الأندلس في الشمال وفي الجنوب، أقصد الأوروبيين والمغاربة.

ويمكن تلخيص معالم هذا التشكيل في البناء المحكم الذي أصبح عليه التكوين أو التأليف، اعتمادا على موضوع يتابع في حلقات متكاملة يمهّد لها بمقدمة وتُتوج بخاتمة.

وكان للنص الشعري المتمثل في «الموشحات والأزجال» أكبر الأثر في هيكلة هذا البناء وإلحامه، كما كان الأداء القائم على «النَّوبة» أنسب إطار لإبراز مدى ما يغنيه من تنوع وتلوّن.

وإذا كان مجال هذا العرض المحدود لا يتسع للوقوف عند هاتين الظاهرتين الأندلسيتين اللتين كان بينهما تفاعل أدى بكل منهما إلى اكتساب ملامح مميزة، فإنه لا أقل من تحديد هذه الملامح.

أما بالنسبة للتوشيح[15] فيكفي أن نشير إلى نَمَطيته التي سعت إلى تجديد هيكل القصيدة العربية وايقاعها، اعتمادا على أقسام أو أدوار تعتمد تنوع الوزن وتعدد القافية، ويتضمن كل منهما مقطعين أحدهما يسمّى القفل والثاني البيت، وتكون الأقفال فيما بينها متفقة في الوزن والقافية، في حين تكون الأبيات موحدة الوزن مختلفة القافية.

وما جاء من هذه الموشحات موافقا الوزن العربي – ويسمى موشحا شعريا – فهو مَقيس على البحور المعروفة، وما كان مخالفا له فلا يقيمُه ويطوّع إيقاعه إلا

(15) للتوسع في هذا الموضوع راجع كتابينا «موشحات مغربية» و«أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع» ابتداء من ص : 46.

التلحين، بما قد يقتضيه من تجاوز في بعض الأحيان للمقاييس العروضية الخليلية والقواعد اللغوية والنحوية وغيرها مما لا تتحكم فيه إلا طبيعة اللحن وطاقة مؤديه. ويتجلى هذا التجاوز بصفة خاصة في القفل الأخير من الموشح، ويطلق عليه «الخرجة»، فإنه قد يكون، بل يستحسن أن يكون غير معرب، وربما أنشىء باللفظ العربي العامي أو الروماني، مما لاشك ينمّ عن الأصل الشعبي الذي ارتبط به هذا الفن في نشأته. وكان الزجَل – بحكم لغته العامية – أكثر ارتباطا بهذا الأصل، على الرغم من الشبه الكبير الذي له مع الموشح من حيث البنية الهيكلية والإيقاعية.

وأما بالنسبة للنوبة[16]، فهي مصطلح غنائي كان معروفا في المشرق منذ العصور الأولى، وكان يعني المرة أو الدَّور. وبهذا المفهوم استعمل في العهد الأندلسي الأول، إلا أنه لم يلبث أن تطور ليدل على مجموع المكونات النصية واللحنية التي يتشكل منها العمل الموسيقي في نظام تركيبي معقّد ومنضبط، لكن في تكامل وتناسق وانسجام.

وقد كانت النوبة مجالا فسيحا لإبداع جديد لم يبق منه بعد نهاية الأندلس سوى تراث شَفَوي في الغالب بحكم طبيعة تداوله، وهو التراث الذي بقيت بعض معالمه راسخة في البيئة الأندلسية على الرغم من التحول الحادث وما صاحبه من إتلاف، والذي تسنّى لمعالم أخرى منه أن تحفظ في بلاد الشمال الإفريقي والمغرب منها على الخصوص، مما هو باق حيا لحد الآن تتوارثه الأجيال المتعاقبة عن طريق الرواية الشفوية في الغالب. وهي ظاهرة أفضت إلى ضياع جوانب منه، وإلى تغيير ملامح منه بالتعديل أو الإضافة، وحثّت بعض المعتنين المغاربة منذ القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) على تدوين ما هو موجود ورائج منه، على حد ما فعل محمد الحايك التطواني في كُنّاشه[17] الذي جمع فيه النصوص الشعرية المختلفة مرتبة على إحدى عشرة نوبة هي : الاصبهان، والحجاز الكبير، والحجاز المشرقي، والعُشّاق، والمايَة، ورَمْل المايَة، والرصْد، وغَريبة الحسين، ورصد الذّيل، وعِراق العجَم، والاستهلال ؛ ومقسمة وَفق موازين خمسة تؤدى عليها وهي البسيط، والقائم ونِصْف، والبْطايْحي، والقُدّام، والدّرْج.

* * *

وإذا كان هذا البناء قد أحكم في مكوناته الشعرية واللحنية، فإنه ما كان له

---

(16) انظر كتابنا (أثر الأندلس) ابتداء من ص : 61.

(17) توجد منه نسخ مخطوطة ومطبوعة متعددة تحتاج كلها إلى أن تراجع. وستصدر أكاديمية المملكة المغربية في القريب إن شاء الله نشرة له محققة.

أن يتبلور في غناء يردده الناس ويطربون له ويتداولونه، لولا عوامل ساعدت على إظهاره وإشاعته في صورة جميلة تغري بتلقّيه والتجاوب معه، أهمها اثنان :

1 – نبوغ جَوَارٍ ماهرات في الأداء، تُذكر من بينهن طَرب جارية المنذر بن عبد الرحمن الثاني، وكانت «لها صنعة في الغناء حسنة»[18]، وقَلم جارية الأمير عبد الرحمن، وهي «أندلسية الأصل... وحُملت صبية إلى المشرق، فوقعت بمدينة النبي ﷺ، وتعلمت هنالك الغناء فحذقته، وكانت أديبة ذاكرة حسنة الخط راوية للشعر حافظة للأخبار عالمة بضروب الآداب»[19]. ومثلهما هِند جارية أبي محمد عبد الله بن مسلمة الشاطبي، «وكانت أديبة شاعرة»[20] بالإضافة إلى مكانتها في الغناء والعزف على العود.

وكانت توجد لتعليم الجواري وتكوينهن مراكز يشرف عليها معلّمون مُرَبون، أمثال ابن الكناني المتطبب الذي كان «منفقا لسوق قِيانه، يعلمهن الكتاب والإعراب وغير ذلك من فنون الآداب»[21] وله «فصل من رقعة يصف فيها تعليمه القِيان يقول فيه : فأنا منبه الحجارة، فضلا عن أهل الفدامة والجهالة، وأعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كُنَّ بالأمس جاهلات، وهُنّ الآن عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات أسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات أدبيات خطاطيات، تدل على ذلك لمن جَهلهنّ الدواوينُ الكبار التي ظهرت لخطوطهن في معاني القرآن وغريبه وغير ذلك من فنونه وعلوم العرب من الأنواء والأعاريض والأنحاء وكتب المنطق والهندسة وسائر أنواع الفلسفة، وهن يتعاطَيْن إعراب كل ما ينسخْنه ويضبطنه فهماً لمعانيه ولكثرة تكرارهنّ فيه»[22].

وحين تحدث التيفاشي – المشار إليه قبل – عن ازدهار الغناء في إشبيلية ذكر أن «بها عجائز محسنات يعلمن الغناء لجوارٍ مملوكات لهن، ومستأجرات عليهن مولدات، ويُشترَين من إشبيلية لسائر ملوك المغرب وإفريقية، تباع الجارية منهن بألف دينار مغربية وأكثر من ذلك وأقل، على غنائها لاوجهها، ولا تباع إلا ومعها دفتر فيه جميع محفوظاتها... ولا بد للجارية المغنية عندهم من أن تكون تحسن الخط وتعرض محفوظاتها

(18) «النفح» ج 3 ص : 577.

(19) نفسه ص : 140.

(20) «النفح» ج 4، ص : 293.

(21) «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لعلي بن بسام الشنتريني، ق 3 م 1 ص : 319. (ط الدار العربية للكتاب – ليبيا – تونس).

(22) نفسه ص : 320.

على من يصححه لها من جهة العربية، فيقرأ مشتريها ما في الدفتر ويعرض عليها منه ما أحب، فتغنيه بالآلة التي تشترط في بيعها، وربما كانت محسنة في جميع الآلات وفي جميع أنواع الرقص والخيال، ومعها آلتها والجواري اللواتي يطبلن عليها ويزمّرن، فتسمى مكملة، وتباع بعدة ألوف من الدنانير المغربية»[23].

وكانت هذه الجواري المتفننات يجدن المجال رحبا حيث كانت تقدم أنماط من العروض الغنائية والاستعراضية على نحو «ما كان بأبده من أصناف الملاهي والرواقص المشهورات بحسن الانطباع والصنعة، فإنهن أحذق خلق الله تعالى باللعب بالسيوف والدك وإخراج القروي والمرابط والمتوجه»[24]. وكانت مجالس الملوك والأمراء ومن إليهم من الحكام أنسب من غيرها لتقديم أسمى ما يتقن من غناء يبرعن في أدائه، بل إن بعض الأميرات ممن كان لهن مجلس خاص بهن كنّ يُبدين عناية فائقة بهذا الغناء إلى درجة المشاركة فيه، على حد ما كانت تفعل ولاّدة بنت المستكفي محمد بن عبد الرحمٰن الناصري المعروفة بمنتداها الأدبي إذ «كانت لها صنعة في الغناء»[25].

2 – التوسل في الأداء بآلات للعزف كثيرة ومتنوعة، ذكر منها أبو الوليد الشقندي في رسالته عن فضل الأندلس، أثناء حديثه عن إشبيلية عددا كبيرا منها «كالخيال والكريج والعود والروطة والرباب والقانون والمؤنس والكيثرة والفنار والزلامي والشقرة والنورة – وهما مزماران الواحد غليظ الصوت والآخر رقيقه – والبوق، وإن كان جميع هذا موجودا في غيرها من بلاد الأندلس، فإنه فيها أكثر وأوجد»[26] كما ذكر منها محمد بن أحمد السبتي المعروف بابن الدراج[27] إحدى وثلاثين آلة هي الدف والغربال والمصافق والْكَبَر والأصَف والمِزهَر والعود والرباب والكِران والصنج والكيثار والمعزف والعزف والمزمار والناي والقُصَّابة والبوق والطبل والكوس والكوبة والعَيْر والطنبور والبربط والقضيب والشاهين والساقُس والشيزان والكِنَّارات والعرطبة والصفارة والشبابة.

* * *

(23) «متعة الأسماع» (مجلة ابحاث، ص : 103).
(24) «رسالة الشقندي» في فضل الأندلس (النفح ج 3 ص : 217).
(25) «النفح» د ص : 208.
(26) نفس المصدر ج 3 ص : 213.
(27) «كتاب الإمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع» الورقة 13 و(نسخة مصورة عن مخطوطة باسبانيا، خزانة الرباط العامة 3663 د) وانظر النسخة المنشورة ص : 33 إعداد د. محمد ابن شقرون. مطبعة الأندلس – القنيطرة بدون تاريخ.

وإذا كان فن الموسيقى والغناء قد اكتسى أهمية بما أنجز فيه من إبداعات ميزت حضارة الأندلس بمعالم فيها متفردة، فإن مما زاد هذه المعالم تألقا وسطوعا تجاوزها الحدود للإلقاء بتأثيراتها على الأقاليم المجاورة والنائية، سواء إبّان ازدهار تلك الحضارة في ظل العهد الإسلامي أو فيما بعد ذلك.

وعلى الرغم من أنه يصعب تحديد مظاهر التأثير بالنسبة لفن الموسيقى والغناء، لاعتماده في الغالب على النقل الشفوي وخضوعه المستمر للتطوير والتجديد وارتباطه العميق بنفسية المتوسلين به وظروفهم البيئية، فإن ما بقي بارزا من ملامحه كاف للدلالة عليه، مع ما يبدو من تباين في الجهات المتلقية له.

وفي محاولة لمقاربة هذه الظاهرة، ننظر إليها من زاويتين : إحداهما تكشف مدى التأثير في الأقاليم الإسلامية بدءا من المغرب حتى المشرق، والثانية تبرزه في البلدان الأوروبية بما فيها الأندلس نفسها بعد عملية الاسترجاع.

أما عن الجهة الأولى، فإننا نستطيع القول بأن الأثر الأندلسي بالنسبة للشمال الإفريقي محتفظ به تراثا مكتوبا في بعض جوانبه وحيّاً متداولا في معظمها، وفي مناطق بعينها، لاسيما منها تلك التي تلقت إرث حضارة الأندلس، بعد أن شاركت في إغنائه وحمايته، ثم سعت في تلقيه والمحافظة عليه من أن يضيع يوم وقَع المحتوم. وكان للمغرب دور بارز في هذا المجال، بحكم رفقته الحميمة للأندلس في مسيرتها التاريخية.

ويعتبر فن الموسيقى والغناء من أهم عناصر هذا الإرث، ويتجلى في استعمال النوبة وتداول نصوصها التوشيحية والزجَلية والإضافة إليها والنظم على منوالها، وإن ما اختزنته الذاكرة وسجلته المدوَّنات وما يردده المغاربة لحد الآن من «آلة» يعتزون بأن يسموها «طربا أندلسيا» لخير دليل على تبني هذا التراث.

وقد أنتج أثر الأندلس في المغرب وجيرانه ثلاث مدارس فنية تميزت كل واحدة منها بما حمله المهاجرون الأندلسيون إثر انتهاء الحكم الإسلامي، وبما كان يطبع الجهة التي انتقل منها هؤلاء الوافدون :

الأولى : إشبيلية ومنها انبثق فن «المالوف» الذي انتشر وما زال في تونس وليبيا وشرق الجزائر لا سيما مدينة قُسَّنطينة.

الثانية : غرناطة، وفي أحضانها ظهرت الموسيقى المنسوبة إليها والمعروفة لحد الآن بالطرب «الغرناطي»، ولها وجود في الجزائر وبعض حواضر المغرب الشرقي كوَجْدَة، وإن عرفت في مناطق مغربية أخرى خاصة مدينة الرباط.

الثالثة : هي التي كان لها الشيوع في المغرب، وتجمع بين تراثي غرناطة وبَلَنْسِية.

وإذا نحن تجاوزنا المغرب إلى المشرق، فإننا نلاحظ ملامح التأثير الأندلسي بارزة فيما تلقاه المشارقة من موشحات تداولوها وقننوها ونظموا على غرارها مما هو معروف لا يحتاج إلى إثبات، ولو تتبعناه لابتعدنا عن إطار العرض، وكذا فيما اطلعوا عليه من ألحان وأنغام وصلتهم ليس فقط عبر أصداء ما كانت تشيعه الأندلس، ولكن كذلك عن طريق الاتصال المباشر الذي تم عن طريق رحلات العلماء الأندلسيين الذين كانت لغير قليل منهم إقامة طويلة ومزاولة علمية نقلوا بها ما كان لهم من تجارب وخبرات.

ويُذكر في هذا الصدد أبو الحكم عبيد الله بن المظفر الباهلي الطبيب الأندلسي (تـ 549 هـ)، فقد كان له مقام في دمشق وبغداد «وكان يعرف الموسيقى ويلعب بالعود»[28]. ومثله ابنه أبو المجد محمد بن أبي الحكم الذي كان كذلك طبيبا مبرزا إلى حد أن الملك نور الدين محمود بن زنكي ولاه أمر البيمارستان الكبير، «وكان يعزف الموسيقى ويلعب بالعود ويجيد الغناء والإيقاع والزمر وسائر الآلات، وعمل أُرْغُنّا وبالغ في إتقانه»[29]. وفي هذا المجال أيضا يشار إلى أبي زكريا يحيى البياسي الأندلسي الذي أقام في دمشق بعد أن استقر مدة في القاهرة كان أثناءها يعمل طبيبا لصلاح الدين الأيوبي، و«كان ...جيد اللعب بالعود وعمل الأرْغُن أيضا وحاول اللعب به، وكان يقرأ عليه علم الموسيقى»[30].

وإذا كانت ملامح هذا التأثير الفني لم تبق بارزة إلا من خلال أداء بعض الموشحات، فإن السبب في ذلك راجع لاشك إلى الإيقاعات التركية التي طبعت الموسيقى والغناء المشرقيين في ظل الحكم العثماني وما زالت آثارها بادية فيهما حتى اليوم.

وأما عن الجهة الثانية التي تلقت التأثير – وهي البلدان الأوروبية – فيلاحظ أنه إذا كان هذا التأثير في مجال العلوم قد تم من الأندلس إليها – مثلما حدث حتى بالنسبة لغيرها – عبر قنوات كثيرة، في طليعتها تلمذة الوافدين للكرع من ينابيع المعرفة في قرطبة وإشبيلية وطليطلة وغيرها، وكذا حركة النقل التي اشتهرت بها مدرسة المترجمين الطليطليين Colegio de traductores toledanos، وغيرهم من الذين كانوا

(28) «طبقات الأطباء» ص : 615.

(29) «طبقات الأطباء» ص : 628.

(30) نفسه ص : 637.

يفدون من مختلف أنحاء أوروبا على هذه المراكز العلمية يطلبون علوم المسلمين وينقلونها إلى العبرية واللاتينية،(31) فإنه في مجال الفنون والآداب قد اعتمد – بالإضافة إلى ذلك – وسائل أخرى تستند إلى التلقين المباشر والتداول الحي :

أولا :

كان لمجالس الشعر والغناء في قصور أمراء النصارى ومن يحضرها من ضيوفهم الأوروبيين الذين نقلوا صورتها إلى أقاليمهم، أكبر دور في هذا التأثير. منها ما روى الكناني المتطبب متحدثا عن مجلس غناء في أحد تلك القصور. قال : «شهدت يوما مجلس العلْجَة بنت شانجة ملك البشكنس زوج الطاغية شانجة بن غَرْسية بن فردلند... لبعض ترددنا عن ثغرنا إليه في الفتنة، وفي المجلس عدة قينات مسلمات من اللواتي وهبهن له سليمان بن الحكم... أيام إمارته بقرطبة، فأومأتْ العلجة إلى جارية منهن فأخذت العود وغنت بهذه الأبيات :

خليلي ما للريح تاتي كأنما ... يخالطها عند الهبوب خلوق
أم الريح جاءت من بلاد أحِبتي ... فأحسبُها ريحَ الحبيب تسوق
سقى الله أرضا حلها الأغيد الذي ... لتذكاره بين الضُّلوع حريق
أصار فؤادي فرقتين فعنده ... فريقٌ وعندي للسياق فريق

فأحسنت وجودت، وعلى رأس العلجة جاريات من القوامات أسيرات كأنهنّ فلقات قَمر...»(32).

ثانيا :

كذلك كان للشعراء التروبادور Troubadours والتروفير Trouvères والجونكلور Jongleurs الجوّالين دورٌ كبير في إشاعة الأنماط الغنائية والأشكال الإيقاعية والمضامين الشعرية العربية في مجال الحب خاصة، ويذكر من بينهم الأمير الشاعر الكُونْت غِيُوم التاسع دِي بْوَاتْييه Guillaume IX de Poitiers في بداية القرن الثاني عشر الميلادي،

(31) انظر «تاريخ الفكر الأندلسي» لأنخِل بالنثيا – ترجمة ت د. حسين مؤنس ص : 536 – 540 – 573 – 576. (ط الأولى مصر 1955).

(32) «الذخيرة» ق 3 م 1، ص : 318.

والشاعر البروفَنْسِي ماراكابْرو Maracabru الذي دخل إسبانيا واتصل بممدوحه الفونْسو السابع، وكانت أشعاره ضد المرابطين تتردد أصداءها في جنوب فرنسا. ومثله الشاعر القَطَلاَنِي ماطابلانا Hugo de Mataplana الذي كان في ركاب بِيدْرو الثاني ملك أراغُونْ أثناء مواجهته للموحدين في وقعة العُقاب (عام 609 هـ = 1212 م).

ولم تكن ظاهرة هؤلاء الجوالين مقتصرة على إسبانيا وفرنسا، ولكنها كانت موجودة كذلك في بعض البلاد المجاورة لها كألمانيا التي عرف فيها هؤلاء باسم مينيسِنْجَر Minnesinger وميسْتِرْ سنْجَر Meistersinger، واشتهر من بينهم هنْرِي دُوفْتَرْدِنْجَن Henri Dofterdingen الذي كان له شفوف في المباراة الشعرية التي أقيمت في وَارْتبُورْج Wartbourg سنة 1207 م. وكانت أشعارهم – ويطلق عليها اسم لِيدَرْ lieder – تتضمن كثيرا من ملامح التأثير الأندلسي[33] سواء على مستوى الشكل الشعري أو الأداء اللحني.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن بعض هؤلاء الفنانين المتجولين كانوا ينتمون للكنيسة ويعيشون في أديرتها التي كانت مراكز للشعر والغناء، ومن بينهم كْلِيرْمُنْت Clermont الذي كان يعيش في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي.

ثالثا :

لا ينسى ما قام به المستعربون Los Mozarabes في هذا المجال، وكان من بينهم نصارى ويهود مارسوا أعمالا علمية وغيرها أهلتهم ليحرزوا نفوذا كبيرا في تنقلهم بين الإمارات الإسلامية والمسيحية، وكانوا يتقنون العربية وعلومها وكثيرا من الفنون والعادات التي سعوا في نقلها إلى البلاطات النصرانية.

رابعا :

ومثلهم المستعجمون Los Aljamiados، سواء منهم الإسبان الذين كتبوا العربية بالإسبانية في مرحلة أولى، أو الموريسْكيُّون Los Moriscos في مرحلة ثانية، وهم المسلمون الذين ظلوا قبل إخراجهم من إسبانيا يكتبون الإسبانية بالعربية، وكان فيهم شعراء أمثال محمد الشرطوسي وإبراهيم البلفادي ومحمد ربضان[34].

* * *

(33) انظر كتابنا «أثر الأندلس» ص : 101 والمصادر المشار إليها.

(34) انظر «تاريخ الفكر الأندلسي» ص : 514 – 524.

تلكم هي أهم خصائص النهضة التي كانت لفن الموسيقى والغناء في حضارة الأندلس، وذلكم أبرز ما كان لها من تأثير. أما في الأندلس نفسها بعد الاسترجاع – أي في إسبانيا والبرتغال – فإن الأثر الإسلامي لهذه الحضارة ماثل في كل مكان، وحاضر في كل مجال، ممتزجا بالنفوس والأرواح، مندمجا في الحياة الخاصة والعامة، ومنبعثا من جميع ما هو رائج وشائع في الممارسات والمتعودات.

وقد حافظت المكتبة الإسبانية على بعض المدوّنات الدالة على هذا الأثر في المجال الفني كأناشيد مريم العذراء[35] Las Cantigas de Santa Maria التي تنسب لألفونسو الحكيم والتي ترجع إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي.

على أن ما هو متداول إلى اليوم من أنغام وألحان لَيعدّ أكبر شاهد على عمق ما حدث من تشرب وتسرب وانصهار وامتصاص. ويكفي التذكير في هذا المجال بالفلاَمِنْكو الإسباني Flamenco والفادو البرتغالي Fado، وكذا ببعض المصطلحات الموسيقية والغنائية مثل الحداء (Hunda) والإيقاعات (Ochetus) والزمر (Zambra)، وأسماء الآلات التي دخلت كذلك معظم اللغات الأوروبية كالبوق (Buccin - Buck - Albogon - Albogue - Bucca)، والرباب (Rubeba - Rubella - Rubec)، والعود (Luth - Laud - Leute - Alaude - Lute - Liuto)[36].

ولعله من خلال هذه الجوانب المختلفة يتضح التطور الكبير الذي أحدثته الحضارة الأندلسية في تشكيل بناء الموسيقى الأوروبية[37] في العصر الوسيط وما بعده، انطلاقا من الإيقاعات والنغمات المطبوعة بالغنائية والملحمية والتعددية الصوتية (البوليفونية). وذلكم على الرغم من الصعوبة التي تكتنف هذا البناء في جانبه النظري، بسبب اعتماد انتشاره بين الناس على التداول الشفوي، وقلة الوثائق المدونة التي لم يحفظ منها في الغالب إلا ما كان مرتبطا بتراث الكنيسة بعد أن تمكنت هذه تحت التأثير الأندلسي أن تتحرر كثيرا من الغناء الكْريكْواري[38] الذي كان الطاغي بتراتيله اللاتينية الرتيبة على معظم بلاد أوروبا قبل العصر الوسيط.

* * *

(35) نشرت في برشلونة بعناية Higino Angles في مجلدات أربعة (1943 – 1964).

(36) انظر «أثر الأندلس» ابتداء من ص : 108.

(37) المقصود بها المنسوبة إلى دول شمال حوض البحر المتوسط.

(38) انظر : Charles Nef, Histoire de la musique. pp 31 - 46 (Payot - Paris - 1948).

من هنا تظهر أهمية الموسيقى والغناء في الحضارة الأندلسية التي نشأت وازدهرت في ظل العهد الإسلامي مستفيدة من مختلف روافده الفكرية والأدبية والفنية.

وقد أمكن لبذور هذه الروافد أن تنمو وتزدهر وتثمر بعد أن تسنّى لها أن تتلاقح بعمق مع عوامل بيئية نابعة من طبيعة الأندلس الخلابة، وتشكيل سكانها، وما كان شائعا فيها من روح متسامح، وذهنية متحررة، وشجاعة للظهور بالجديد، وإبداء ما هو غير معهود ؛ وما إلى ذلك مما أتاح لأهلها الانطلاق في شتى مجالات الإبداع والقدرة عليه وعلى إعلانه، مما كان يستعصى إبرازه – على النحو الأندلسي – في أقاليم أخرى كانت لها لاشك إمكانات قد تفوق ما كان موجودا في شبه الجزيرة الإيبيرية، ولكنها لم تكن تتوافر على هذه الخصوصيات التي تفردت بها الأندلس.

التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف

محمود علي مكّي

قبل أن نتحدث عن الفكر الصوفي باعتباره من أهم عناصر التراث الإسلامي المغربي الأندلسي التي كان لها أعمق التأثير في ثقافة إسبانيا المسيحية، أعتقد أن هناك بعض الملاحظات المهمة حول الثقافة الأندلسية ينبغي أن نمهد بها لهذا الحديث :

أولها أثر العناصر البشرية القادمة من الشمال الإفريقي في تكوين الشعب الأندلسي. فحينما ننظر إلى أصول الجنود الذين قاموا بفتح الأندلس نجد أن معظمهم كانوا من البربر الذين ارتبطوا عن طريق الولاء بالعرب ارتباطا وثيقا، وقد يكون هذا الارتباط راجعاً إلى صلة نسب قديمة يلح عليها النسابة، إذ يذكرون أن أصل الشعب البربري يرجع إلى هجرات قديمة من اليمن في عصور سحيقة. وعلى كل حال فإنه إذا كانت الهجرات العربية إلى الأندلس قد توقفت بعد الفتح العربي بنحو ثلاثين سنة فإن الهجرات البربرية القادمة من الشمال الإفريقي والتي ظلت تغذي كيان الشعب الأندلسي لم تنقطع أبداً حتى نهاية الإسلام في الأندلس. وكانت هذه الهجرات قد تزايدت منذ منتصف القرن الرابع الهجري في أيام الحكَم المستنصر ثم في عهد المنصور بن أبي عامر إذ اعتمد على هذه العناصر من المحاربين الأشداء من زَنَاتة وصَنْهاجة من حملاته المتكررة على إسبانيا المسيحية، ومنهم تكون ما هو أشبه بأرستقراطية عسكرية تولدت منها في عصر الطوائف دول كثيرة بربرية الأصول في وسط الأندلس وجنوبها وغربها. وتزايد دخول هذه العناصر في ظل دولتي المرابطين والموحّدين وبني مَرين، حينما أصبحت الأندلس ولاية في هذه الدول المغربية الكبرى. أما في عصر دولة بني الأحمر في غرناطة فقد أصبح للمغاربة مؤسسة عسكرية تدعى «مشيخة الغزاة» كانت عوناً لسلاطين غرناطة حتى قرب نهاية الدولة. وهكذا نرى أن هذه الهجرات المتكررة

أدت إلى ما يشبه أن يكون وحدة وثيقة العُرى بين الشعب الأندلسي وشعوب الشمال الإفريقي ولاسيما المغرب الأقصى. وأصبح مصطلح «المغرب» يعني هذه المنطقة الواسعة الممتدة من حدود مصر الغربية حتى جبال البركات والمحيط الأطلسي. وقد أدى ذلك أيضا إلى وحدة الثقافة بين العُدوتين بحيث لا نستطيع أن نفرق عند الحديث عن أوجه النشاط الثقافي أو الفكري بين ما هو أندلسي وماهو مغربي.

الملاحظة الثانية هي أن الثقافة المغربية لم تنفصل أبدا عن الثقافة الإسلامية في المشرق. وإذا كانت هناك سمات خاصة ميزت الثقافة العربية في الأندلس أو غيرها من أجزاء المغرب الكبير فقد كان ذلك في الإطار الشامل لثقافة الإسلام التي وحدت بين نواحي العالم العربي. وأعانت على تأكيد هذه الوحدة الرحلات المستمرة المتبادلة بين المشرق والمغرب ودعوة الإسلام إلى طلب العلم في كل مكان، وهذا هو ما حفظ للعالم العربي بل والإسلامي أيضا وحدته الثقافية على الرغم من اختلاف النظم السياسية أو المذهبية.

والملاحظة الثالثة تدور حول وضع مصر بالنسبة لبلاد المغرب (بمعناه الواسع). فنحن نرى أن مصر تقع في مركز متوسط بين الشرق والغرب، ومن هنا كانت ملتقى للتيارات القادمة من الجزيرة العربية والشام والعراق وما وراءهما من البلاد الأسيوية فكانت أشبه بمصفاة تنفذ من خلالها كل التيارات المشرقية التي تكونت بفضلها الثقافة المغربية. ولهذا كان تردد الأندلسيين والمغاربة على مصر مستمراً ولاسيما خلال القرون الأولى بعد الفتح. وعن الشيوخ المصريين أخذ الراحلون من بلاد المغرب كثيراً من العناصر المكونة لثقافتهم، وحينما اشتد الضغط المسيحي على الأندلس منذ أواخر القرن الخامس الهجري ثم على الشمال الإفريقي في العصور التالية وجدنا بلاد المغرب بعد بلوغها مرحلة من النضج الثقافي تَرُدّ دَيْنَ مصر مضاعفاً، إذ تتزايد هجرات الأندلسيين والمغاربة إلى هذه البلاد فيغذون ثقافتها على نحو مثمر مخصب ولاسيما منذ أواخر القرن السادس. وهكذا يمكن أن نرى عبر التاريخ حركة دائرية تتصل فيها الحلقات اتصالا محكماً، فالثقافة المصرية المؤثرة في بلاد الأندلس والمغرب تعود إلى مصر لكي تتحرك مرة أخرى ناحية الغرب ثم ترجع من جديد إلى مصر في حركة مستمرة لا تنقطع.

على أننا سوف نقصر حديثنا عن جانب محدد من جوانب الفكر كان لمصر دور كبير في تأصيله في ثقافة المغرب والأندلس، وهو الجانب الديني. وكان هذا بطبيعة الحال من أول ما اهتم به أهل المغرب باعتبار الإسلام هو العماد الذي قامت عليه حياة مجتمعاتهم الجديدة بعد الفتح. كانت هذه المجتمعات في حاجة لنظام فقهي تشريعي ينظم

أحوالها، وقد أدى إقبال أهل المغرب على أداء فريضة الحج مفضياً إلى اتخاذ مذهب إمام المدينة مالِك بن أنس أساساً لحياتهم التشريعية، فمنذ أواخر القرن الثاني الهجري حينما دخل هذا المذهب إلى بلاد المغرب والأندلس أصبح قِوام حياتهم وظل كذلك حتى اليوم، لم يبغوا به بديلاً على الرغم من ظهور مذاهب أخرى في نفس الوقت أو قبل ذلك أو بعده بقليل، على أننا نلاحظ أن اعتماد مالكية الأندلس والمغرب تحوّل منذ أوائل القرن الثالث إلى الفقهاء المصريين، إذ كانت رياسة المذهب قد انتقلت إلى مصر. فعن عبد الرحمٰن بن القاسم العُتَقي (المتوفى سنة 191) أخذ الفقيهان الكبيران اللذان كان لهما فضل نشر المالكية في المغرب والأندلس على السواء، وهما عبد السلام بن سعيد سَحْنون (المتوفى سنة 240) ويحيى بن يحيى الليثي (تـ 234)، ومنذ هذا التاريخ حتى نهاية الإسلام في الأندلس وحتى اليوم في المغرب أصبح المذهب المالكي هو الغالب على الشعوب المغربية.

وهناك جانب آخر من الثقافة الدينية كان لمصْر فيه تأثير كبير في بلاد المغرب ونعني به الفكر الصوفي، هذا وإن كانت لم تنفرد به، إذ ازدهر التصوف في بلاد المشرق قبل العراق وإيران قبل أن يتأهل في مصر. وقد كثر جدل الباحثين في أصول التصوف الإسلامي ودرج المستشرقون على أن ينسبوه لأصول قديمة مسيحية أو هندية أو فارسية أو أفلاطونية محدثة، ولكن أبحاث نيكُلْسون وماسينْيونْ إلى جانب ما قام به الباحثون العرب قد أثبتت أن هذا التصوف إسلامي النشأة مُسْتوحى من النصوص القرآنية ومن حياة التأمل التي انقطع لها الرسول ﷺ حتى قبل البعثة النبوية، وأنه تطور على نحو طبيعي من حياة الزهد والتقلل التي كان يحياها الجيل الأول من المسلمين، هذا وإن لم يمنع ذلك من أن الفكر الصوفي في نموه وارتقائه قد تلقى بعض التأثيرات من الثقافات القديمة التي استوعبها المسلمون.

وفي المغرب والأندلس بدأت بذرة التصوف في النمو من ممارسات عدد من النسّاك والمتعبدين ممن حدثتنا عنهم كتب التراجم الأندلسية والمغربية، وقد سبق لنا في أبحاث ماضية أن حاولنا دراسة بدايات التصوف الأندلسي فرأينا أنها كانت متواضعة تتمثل في ممارسات زُهدية قام بها بعض النساك على نحو ما حدث في المشرق، وإن كانت هذه البدايات متأخرة عن مثيلاتها هناك. ولَفَتَ نظرنا زاهد ظهر في الثغر الأعلى في شمال الأندلس هو يُمْن بن رزق التُّطيلي في أواخر القرن الثالث الهجري، ولعله أول من ألف كتاباً في التصوف، وهو الذي سماه «الزهد» وإن كان قد احتوى فيما يبدو على أفكار تتجاوز الممارسات الزهدية البسيطة المعروفة من قبل، ودليلنا على ذلك أن

فريقا من الفقهاء الأندلسيين يتزعمهم أحمد بن خالد القرطبي ومن القيروانيين وعلى رأسهم ابن مسرور الحجّام كانوا ينهون عن قراءته لما تضمنه من «وساوس» على حد قولهم. وهذا الصدام بين الفقهاء المتمسكين بظاهر الشريعة والمتصوفة الذين يهتمون بعلم الباطن أمر عهدناه من قبل في المشرق، ومع ذلك فقد كان لكتاب يُمْنُ بن رزْق انتشار كبير ولاسيما في العصور المتأخرة حينما رسخت دعائم التصوف. وكان من رواة هذا الكتاب في إفريقية فقيه أندلسي الأصل هو يحيى بن عمر الكناني نزيل سُوسَة ثم تلميذه ابن اللباد القيرواني، وأما في الأندلس فقد انتشر عن طريق تلاميذه من أهل الثغر الأعلى ومن أهمهم عبد الله بن قاسم القلْعي – قلعة أيوب – الذي اختصه الدكتور محمد بنشريفة بدراسة قيمة، وزاهد مغربي كان قد قدم إلى الثغر من أجل الجهاد هو حساس السجلْماسي الذي كان مقيما بمجْريط وعنه أخذ الكتاب فقيه مغربي كبير هو أبو ميمونة داس بن إسماعيل الفاسي. وقد صور لنا ابن خير الإشبيلي مدى ذيوع هذا الكتاب في الأندلس حتى نهاية القرن السادس الهجري.

على أن البداية الواضحة للتصوف الأندلسي تتمثل في أبي عبد الله بن عبد الله بن مسرَّة (ت 319) وهو مفكر ذو طراز فريد من الفكر جمع بين المتناقضات فقد كان يقول بحرية الإرادة على نحو ما هو معروف عند المعتزلة، وكان يدين ببعض المبادىء الشيعية الباطنية التي كانت قد انتشرت في المغرب بفضل دعاة الإسماعيلية والدولة التي أقامها عبيد الله المهدي منذ أواخر القرن الثالث بالقيروان. ولكن ابن مسرة كان في الوقت نفسه ذا منهج صوفي استهوى عدداً كبيراً من التلاميذ في ظل خلافة عبد الرحمٰن الناصر، وإلى المستشرق الإسباني الكبير أسين بلاثيوس يرجع الفضل في إعادة بناء مذهبه في بحث عظيم القيمة. وقد نص مترجمو ابن مسرة على أن من أهم مصادر تصوفه فكر الصوفي المصري ذي النون (المتوفى سنة 245).

وهنا يتجدد الصدام بين الفقهاء والصوفية، فنرى الخليفة نفسه يصدر بياناً إلى سائر أقطار الأندلس في سنة 345 يشدد فيه النكير على آراء ابن مسرة، وقد احتفظ لنا ابن حيان بنص هذا البيان. كذلك نجد الفقهاء لا يكتفون بخطر قراءة كتب ابن مسرة بل يفتون بإحراقها، ويقوم عدد من الفقهاء بتأليف كتب في الرد على هذا الصوفي نذكر منهم محمد بن يَبقَى بن زَرْب قاضي الجماعة في أيام المنصور واللغوي أبو بكر الزبيدي والفقيه أبو عمر الطلمنكي.

ويستوقف نظرنا هنا ما ينص عليه مترجمو ابن مسرة من اصطناع لآراء ذي النون المصري، مما يحملنا على أن نتوقف قليلا للحديث عن هذا الصوفي الذي يعد

رائد مذهب مصري في التصوف يتميز بالاعتدال والبعد عن التطرف الذي اتسمت به شطحات المتصوفة بالعراق وإيران مثل أبي يزيد البِسْطامي والحلاّج. وهذا الاتجاه المعتدل هو الذي أصبح يناسب الفكر الديني السائد في المغرب والأندلس المتمسك بمبادىء السنة.

ولن نفيض في الحديث عن سيرة ذي النون وأخباره، ويكفينا أن نحيل على ترجمتين أفرداهُما له إثنان من كبار المؤلفين، أولاهما لمحيي الدين ابن عربي بعنوان «الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري»، والسيوطي في كتابه «الدرّ المكنون في سيرة ذي النون»، ولكننا سوف نشير إلى أهم ما قدمه ذو النون للفكر الصوفي مما بقي أثره لا في التصوف الإسلامي في المشرق والمغرب فحسب، بل كذلك في الفكر الصوفي المسيحي الإسباني.

لعل أهم المبادىء التي قام عليها فكر هذا الصوفي مسألة «المقامات والأحوال» التي يجمع مؤرخو التصوف على أنه أول من تكلم فيها، والمقصود بهما ترتيب الدرجات التي ينبغي أن يترق إليها المتصوف حتى يصل إلى الكمال الروحي. والمقام — كما يعرّفه القُشيري في «رسالته» — هو «ما يتحقق به العَبْد بِمنازَلَته من الآداب مما يَتوصَّل إليه بِنَوع تَصَرّف ويتحقَّق بِه بِضَرْب تَطلُّب ومُقَاسَاةِ تَكلُّف، فَمقام كل واحدٍ في مَوضِع إقامته عند ذلك، وما هو مُشتغِلٌ بالرِيَاضة لَهُ. وشَرْطُه ألا يَرتَقِي من مقامٍ إلى مقام آخر مَا لَمْ يَستَوْف أحكام ذلك المقام». وأما الحال فهو «مَعْنى يَرِدُ على القلب من غير تعمُّدٍ ولا اجْتِلابٍ ولا اكتِسابٍ من طَرَب أو حُزْنٍ أو بَسْطٍ أو قَبْض أو شَوْقٍ أو انزعاج أو هيْبَة أو اهْتِياج»، وهنا يتضح لنا الفرق بين المقام والحال. «والمقامات — كما يقول القشيري — مكاسب، والأحوال مواهب. والمقامات تحصُل ببذل المجهود والأحوال تأتي من عين الجواد». ويزيد ابن عربي في «الفتوحات» هذه المعاني تفصيلا إذ يقول «فالمقام كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصحّ التنقُّل عنها كالتَّوبة. والحال كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالسكْر والصَّحو والغيبة والرضا، أو يكون وجودها مشروطاً بشرط فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء والشكر مع النعماء». وكان من الطبيعي أن ينمي ابن عربي فكرة المقامات والأحوال على نحو أكثر تفصيلا مما ذكره كل الصوفية السابقين حتى إنه يفرد لترتيب تلك المقامات القسم الأخير من كتابه على مدى أكثر من مائتي صفحة.

ومن أكثر ما اهتم به ذو النون فكرة الحب الإلهي، وهي ليست جديدة في التصوف الإسلامي، فقد رأيناها من قبل لدى رابعة العدوية وغيرها من متصوفة المشرق غير أن ذا النون عبر عنها تعبيراً شعريا جميلا نضرب عليه مثلا بقوله :

أموت وما ماتت إليك صبابتي ولا قضيت من نيل ودك أوطاري
مناي المنى كل المنى أنت راحتي وأنت الغنى كل الغنى عند إقتاري
تحمل قلبي فيك مالا أبثه ولم أبد شكواه لخلي ولا جاري
ألست دليل الركب إن هم تحيروا ومحيي من أشفى على جرف هارى

هذا الحب الذي سوف يفرغ له سلطان العاشقين ابن الفارض (المتوفى سنة 632) الذي يكاد شعره كله يكون في التعبير عنه، ثم سوف ينميه ابن عربي أيضا في كل كتبه ولاسيما في كتابه «ترجمان الأشواق» ثم يختصه ابن الخطيب بكتابه الرائع «روضة التعريف بالحب الشريف» الذي قدم به محققه الدكتور محمد الكتاني خدمة عظيمة لدارسي التصوف الأندلسي وكان سببا في استشهاد الوزير الغرناطي الكبير.

كذلك كان من أهم ما عنى به ذو النون مسألة اسم الله الأعظم، ويرجع أصل هذه المسألة إلى حديث نَبوي ورد في الصحيحين مفاده أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، وأضاف المتصوفة إلى ذلك أن الاسم الأعظم هو الذي يكمل المائة وأن الذي يَعرف هذا الاسم الدال على ذات الله دون صفاته هو الذي يختصه الله بمعرفة أسرار الوجود كله، وقد نُسب إلى ذي النون أنه كان يعرف ذلك الاسم، ويروُون في ذلك قصة يحكيها تلميذه يوسف بن الحسين الرازي، إذ يقول إنه ألح على استاذه أن يبوح له بالاسم الأعظم، وأمام هذا الإلحاح استدعاه ذو النون يوماً وأعطاه طبقا عليه مكبة (أي غطاء) وطلب إليه أن يوصله إلى صاحب له مقيم في الجيزة، وكان ذو النون يقيم في الفسطاط. ولكن يوسف بن الحسين لم يكد يبلغ القنطرة التي تصل بين ضفتي النِّيل حتى استبد به الفضول، فقد ظن أن ذلك الطبق يحتوي على الاسم الأعظم فكشف المكبة عن الطبق فإذا بفأرة تثب منه، وغضب يوسف بن الحسين وعاد إلى أستاذه يلومه على استهزائه به فأجابه ذو النون : أيها الأحمق. ائتمنتك على فأرة فلم آمنك عليها، أتراني أئتمنك على اسم الله الأعظم ؟».

وقد كانت هذه المسألة من أكثر ما شغل به الصوفية الذين تلوا ذا النون. فنحن نجد للغزالي كتاباً بعنوان «المقصد الأسْنَى في شرح أسماء الله الحسنى»، ولفخر الدين الرازي «لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات». وسنرى كيف يكون لهذه الفكرة امتداد عظيم في كتب صوفية المغرب، فقد أفرد لها ابن عربي كثيراً من صفحات «الفتوحات». ومن الغريب أنه ينسب إلى أحد المتقدمين من صلحاء الأندلس وهو بقي ابن مخلد القرطبي (المتوفى سنة 276) الإطلاع على هذا الإسم، مع أن بَقِيّ بن مُخلد عرف بصفته محدثا ولم نعرف له نشاطا صوفيا بمعنى الكلمة.

ونعود إلى تاريخ التصوف في الغرب الإسلامي فنذكر أن المعارضة الشديدة التي لقيها الصوفية من جانب الفقهاء وسلطات الدولة جعلتهم يتسترون على ما يدينون به من مبادىء، فيخفون من ظاهر الحياة الدينية ويتحولون إلى ما هو أشبه بحركة سرية خلال أواخر القرن الرابع. غير أن ذلك لم يدم طويلاً، إذ إن حرية الفكر التي وافقت انهيار الخلافة وظهور ملوك الطوائف سمحت لمذهب ابن مسرة بقدر من الظهور، وكانت له في القرن الخامس نواتان إحداهما في قرطبة والأخرى وهي الأهم في ألمرِيّة حيث استطاع شيخهم إسماعيل بن عبد الله الرعيني الجهر بآرائه التي سجلها لنا في معرض تفنيدها ابن حزم في كتابه «الفِصَل».

غير أن التصوف الأندلسي تعرض لنكسة جديدة عندما دخل المرابطون الأندلس. فقد عُرف عن دولتهم استنادها إلى الفقهاء الذين ظلوا على تشددهم وتنديدهم بكل ما اعتبروه خارجاً على ظاهر الشريعة، وكان من أجلى مظاهر ذلك الموقف هو ما أمر به علي بن يوسف بن تاشفين من إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي في سنة 503، وذلك عن فتوى لقاضي الجماعة ابن حمْدِين. ويذكر صاحب «نظم الجمان» أن كثيراً من نسخ الكتاب – وهذا يدل على سعة انتشاره في الأندلس – قد جمعت وتم إحراقها. وصدر بيان رسمي يدين الكتاب ويتهدد كل من يقتنيه أو يحاول إقراءه. وقد أثار هذا الإجراء سخط كثير من الجمهور في الأندلس والمغرب وعدد من الفقهاء أصحاب الرأي الحر من أمثال ابن الورد وابن برجان ومحمد بن الحسين الميورْقي غير مبالين بما يتعرضون له من عقاب. وراجت في أوساط الجماهير نذر بأن إحراق الكتاب سوف يؤدي إلى انهيار دولة المرابطين نفسها. واستغل محمد بن تومَرْتْ المهدي قائد ثورة الموحدين تلك النذر فأشاع أنه لقي الإمام الغزالي وسأله أن يجعل تمزيق دولة المرابطين على يديه انتقاماً لما فعلوه بالكتاب، وعلى كل حال فإنه على الرغم من كل تلك الإجراءات التي اتخذتها الدولة فقد استطاع التصوف في أيام المرابطين أن يشق طريقه بقوة، فظهر في عهدهم صوفيان كبيران : أولهما أبو القاسم ابن العَريف من ألمريّة التي رأينا كيف انتشرت فيها مبادىء ابن مسرّة، وابن العريف هو حلقة الصلة بين هذا المذهب وبين أعلام الصوفية الكبار الذين ازدانت بهم دولة الموحدين. وقد تعرض صوفي المريّة الكبير للاضطهاد إذ أمر علي بن يوسف بحمله إلى مراكش لمحاكمته ولكن مواجهته للسلطان أقنعت هذا ببراءته وتديّنه فأمر بإطلاق سراحه وإعادته إلى بلده، ولكنه توفي بمراكش سنة 536، والصوفي الآخر هو ابن قَسَي الذي تزعم ثورة المريدين التي أشعلها صوفية غرب الأندلس وكانت من العوامل التي أدت إلى انهيار سلطان المرابطين في شبه الجزيرة. ولابن قسي كتاب مازال مخطوطاً بعد هو

«خلع النعلين».وتأتي دولة الموحدين التي رأينا ارتباط مؤسسها محمد بن تومرت بالغزالي وكتابه «الإحياء»، وهو ارتباط يشير منذ البداية إلى مدى ما سوف يبلغه التصوف الأندلسي المغربي من تقدم وازدهار. ونحن نرى كيف آتت شجرة التصوف أطيب ثمارها منذ النصف الثاني من القرن السادس الهجري ممثلة في عدد من الأعلام يتجسد فيهم اندماج ثقافتي المغرب والأندلس في وحدة لا تنفصم، ومن أبرز هؤلاء الأعلام أبو مَدْيَن شعيب ابن الحسين الإشبيلي نزيل تلمسان المتوفى سنة 594، وهو أستاذ الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربي الذي ولد في مُرْسِيَّة سنة 560. ولن نفيض في الحديث عن كبار الصوفية الذين حفل بهم هذا العصر، إذ يكفينا أن نشير إلى الكتاب الحافل بالتراجم «التشوّف» لابن الزيات التادِلي المتوفى بعد سنة 617، وإلى «رسالة القدس» لابن عربي وفيها يترجم لعشرات من أساتذته رجالاً ونساءً ولاسيما في إشبيلية وفي غرب الأندلس.

والظاهرة التي تلفت النظر خلال أواخر القرن السادس والنصف الأول من القرن السابع هي أن التصوف أصبح قبل الفقه والحديث هو الممثل الأول للثقافة الدينية في العالم الإسلامي كله مشرقه ومغربه. وهي ظاهرة لا يتسع المجال لتحليل أسبابها، وإن كان من أهم تلك الأسباب هو ما تعرض له عالمنا من ضغط القوى المعادية للإسلام من الشرق والغرب. فالهجمات الضارية التي اجتاحت عالم الإسلام في الشرق من جانب المغُول ومن جانب القوى الصليبية، وفي الأندلس والمغرب من زحف النصرانية المتزايد ولا سيما بعد وقعة العُقاب في سنة 609 أوجد حالة نفسية لدى المسلمين جعلتهم يتطلعون إلى الصوفية باعتبارهم ملاذاً للجماهير لتخليصهم مما كانوا يعانونه من فساد الحكومات ومن ضراوة الهجمات التي استهدفت تدمير مقدساتهم وحرماتهم، وعلينا هنا أن نشير إلى الدور الإيجابي الذي قام به الصوفية في الجهاد سواء في الشرق أو الغرب، وهو دور يكذب ما نسب إليهم من الانطواء والتواكل والعزوف عن قضايا الجماهير وآلامهم.

كذلك نشير إلى ظاهرة أخرى هي أن بلاد المغرب والأندلس في ظل هذا الازدهار الصوفي الكبير قد أصبحت أشبه بنبع ثرٍّ يغذي المشرق بالأولياء، فرأينا حركة لا تنقطع من الصوفية المغاربة يهاجرون إلى المشرق في تيار مستمر. وهكذا يردّ المغرب دَينه للمشرق ويصبح صوفيته المهاجرون أساتذة مرموقين في جميع بلاد الشرق الإسلامي ولا سيما في مصر التي استقطبت الحركة الصوفية من سائر أنحاء العالم الإسلامي، ولاسيما بعد نشوء الطرق الصوفية، فمن الطرق الوافدة من العراق الطريقة الرِّفاعية التي قدم بها أبو الفتح الواسِطى تلميذ أحمد الرِّفاعي (المتوفي سنة 570) وكان

أبو الفتح قد نزل الإسكندرية واتخذها مركزاً لنشر تلك الطريقة، ومن المغرب قدم السيد أحمد البدَوي فاستقر بطَنْطَا وأصبح له جمهور عظيم من المريدين في منطقة الدَّلْتا وفي سائر أنحاء مصر. ومن الأندلس قدم أبو الحسن الششْتَري تلميذ ابن سبعين الذي استقر بدِمْياط على الساحل الشمالي وبها توفي سنة 668. كذلك قدم من المغرب عبد الرحيم بن حجون السبْتي الذي آثر أن يسكن صعيد مصر فاستقر في «قُنَا» حتى وفاته في سنة 592، وأبو الحجاج الأقصري نزيل الأقصُر، وكانت وفاته في 653. ولنذكر أيضا الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربي الذي أقام زمنا بمصر ثم بعد سياحاته الطويلة ألقى عصاه في دمشق حيث لحقته الوفاة في سنة 638.

وانثال على صعيد مصر عدد كبير من أولياء المغرب والأندلس، ويكفي أن أذكر أنني قمت بإحصاء لهؤلاء من كتاب «الطالع السعيد» لابن جعفر الأدْفَوي فوجدت ما يقرب من 80 في المائة من أولياء مدن الصَّعيد المختلفة من المهاجرين من الأندلس أو المغرب. على أن أهم الطرق الصوفية الوافدة هي طريقة الإمام أبي الحسن الشاذلي الذي ولد في إحدى قرى «الرِّيف» في شمال المغرب ووفد إلى مصر ومعه جملة من مريديه فاستوطنوا الإسكندرية في نحو سنة 642، وإذا كان الشيخ قد توفي بِعَيْذاب وهو في طريقه للحج في سنة 656 فإن أبرز تلاميذه أبا العباس المرسْي اتخذ من الإسكندرية مقراً له وبها توفي سنة 686. وغني عن القول أن المرسي أبا العباس أصبح يُعدّ حتى اليوم راعي الثغر الشمالي ووليها الأكبر. وبعد وفاة أبي العباس خلفه على رياسة طريقته ابن عَطاء الله الإسكندري المتوفى سنة 717. ولم تؤثر عن الشاذلي ولا عن المرسي كتابات في المذهب إلا ما لا يذكر، أما ابن عَطاء الله فهو الذي يردّ إليه فضل توطيد دعائم الطريقة وله نشاط في التأليف نذكر من أهمه كتابه «التنوير في إسقاط التقدير»، و«لطائف المنن» وهو في ترجمة شيْخَيْ الطريقة أبي الحسن وتلميذه أبي العباس، وأخيراً كتاب «الحِكَم العَطائية».

وقد تعاصر الشاذلي ومحيي الدين بن عربي ولكن طريقة الإمام أبي الحسن كانت مختلفة عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود مع أن المدرستين متفرعتان عن أستاذ واحد هو أبو مَدْيَن. وحدثت في مصر صلات بين المدرستين تتمثل في اجتماع صدر الدين القونَوي تلميذ ابن عربي بالشيخ أبي الحسن، ولكن المذهبين بقيا متباعدين بسبب اعتدال الشاذلي وبُعده عن الشطحات المتطرفة التي تشيع في كلام ابن عربي، وإن ظل بين الطريقتين قدر كبير من الاحترام المتبادل.

وسرعان ما أصبحت الطريقة الشاذلية أوسع الطرق الصوفية انتشاراً في مصر

وفي بلاد المغرب وتفرعت منها فروع كثيرة ترجع كلها إلى ابن عطاء الله أو إلى ياقوت العشي تلميذ أبي العباس المرسي أيضا. ومنها في مصر الوفائية والإدريسية والحامدية والمرغنية وغيرها. وفي المغرب : الزرّوقية والجزُولية والدرْقاوية وغيرها.

وكان من أهم ما يميز الطريقة الشاذلية إسقاط التدبير وعدم الاعتداد بالكرامات الصوفية التي كانت تستهوي العامة. ونذكر بهذه المناسبة من حِكَم ابن عطاء الله قوله : «ليس كل من ثبت تخصيصه (أي بالكرامات والعلوم وغيرها) كمل تخليصه (أي من العلل والآفات)». ويشرح الشيخ أحمد زَرّوق هذه الحكمة فيستشهد بأقوال بعض كبار الصوفية من أمثال سهل بن عبد الله التسْتّري وأبي يزيد البِسطامي في أن الكرامات أدنى مراتب الصوفية.

وهنا نلاحظ في تاريخ التصوف تلك الحركة الدائرية التي سلفت إشارتنا إليها. فأبو الحسن الشاذلي رأس الطريقة مغربي وَفَد هو وتلميذه الأندلسي أبو العباس إلى مصر ثم تنتقل رياسة الطريقة إلى المصري ابن عطاء الله. ونرى بعد ذلك لهذه الحِكَم شرّاحاً كثيرين أهمهم ابن عبّاد الرنْدي الأندلسي نزيل فاس حيث توفي سنة 792 والمغربي أحمد زَرّوق الفاسي المتوفى سنة 899.

كما نلاحظ أن هذا التراث الشاذلي الذي تعهده أعلام ينتمون إلى تلك الرقعة الفسيحة الممتدة من الأندلس إلى مصر لم يقتصر أثره على بلاد الشرق الإسلامي بل كان تأثيره عميقا في التصوف المسيحي الإسباني. ومن هنا استمرت وحدة ذلك التراث على جانبي العُدوتين على الرغم من ديْنُونَة اسبانيا بالمسيحية بعد سقوط غرناطة.

وتُضرَب على هذا التأثر المسيحي بالتصوف أمثلة لا نريد أن نطيل بذكرها فقد سبق إلى الكشف عنها بقدرته الهائلة المستشرق الإسباني الكبير ميجيل أسين بلاثيوس ومن قبله أستاذه خوليان ريڤيرا.

وأول من نشير إلى تأثره بالتصوف الإسلامي بشكل عام هو الراهب القَطَلاني الميورْقي رامون لُولْ (المتوفى 1316)، وَلِرامون نتاج خصب وفير نكتفي بالإشارة منه إلى كتاب عن «أسماء الله المائة» وهي فكرة مأخوذة من أسماء الله الحسنى والإسم الأعظم التي سبق أن أشرنا إلى وجودها في فكر ذي النّون المصري كما نص على ذلك ابن عربي في تعليق وشرح واسع فصل فيه آراء ذي النون. وقد أثبت أسينْ بلاثيوس مدى التشابه بين تعداد أسماء الله كما وردت عند ابن عربي ورامون لُولْ ولو أن هذا التشابه لا يصل إلى حد التطابق.

والصوفي الثاني الذي قام أسِينْ بدراسته أيضا هو سان خوان دي لاكْروت. وقد أوضح المستشرق الإسباني العظيم العديد من التأثيرات الإسلامية في فكره منها إلحاحه على مسألة التقليل من شأن كرامات الصوفية، وهذه سمة تجمع بين الشاذلية وبين آراء المدرسة الكَرْملية التي انتمى إليها سَانْ خْوَان. كما أشار أيضا إلى العديد من الرموز والمصطلحات المشتركة في كتابات المتصوفة المسلمين وبخاصة أعلام الشاذلية والصوفي الإسباني مثل البسط Anchura، والقبض apretura وتفضيل الصوفي للقبض بما يعنيه من ألم وقلق وتوتر على البسط مع أنه يعني البهجة والسعادة. ونرى لدى سَانْ خْوان تأثراً واضحاً في ديوانه «النشيد الروحي» بما عبر عنه صوفية المسلمين من ذي النون إلى ابن الفارض وابن عربي حول الحب الإلهي.

وقد تابعت مستشرقة من بورْتوريكُو هي لُوثِي بَارَالِتْ Luce Paralet طريقة أسِين بَلاَثْيوس في تتبع التأثيرات الإسلامية في سَانْ خْوانْ فأضافت إلى ما ذكره لغة الصوفي الإسباني المليئة بالغموض والرموز التي تعد انتهاكاً لقواعد التعبير المألوفة ولغة شعراء الصوفية، ثم الشرح الذي قام به سَانْ خْوانْ لديوانه «النشيد الروحي» والتأويلات البعيدة التي قدمها باعتبار أن للألفاظ ظاهراً وباطناً وذلك على نحو الشرح الذي قام به ابن عربي لمجموعته الشعرية «ترجمان الأشواق» وتأويلاته لمقطوعات من الشعر الغنائي العربي لم يكن أصحابها من المتصوفة كما نرى في مواضع عديدة من كتابه «محاضرات الأبرار».

والصوفية الثالثة هي سَانْتا تِيريسَادِي مُنْيُوسْ، فنحن نجد في كتابها حول المقامات Las Moradas أو الحصن الداخلي El Castillo interior تصوراً للروح على أنها محاطة بسبعة قلاع يلح الشيطان على مهاجمتها بتزيين الشهوات. وهذه الحصون التي تسميها moradas – وهذه ترجمة للفظ المقامات العربي – هي مراتب متصاعدة في سبيل التطهر والوصول إلى الكمال الروحي. وتعبير القدسية عن هذه المراتب شبيه بما نراه عند الصوفية الذين كان ذو النّون رائدهم في الحديث عن المقامات والأحوال. وقد أشار أسِينْ بَلاثيوسْ إلى مدى التشابه بين النصوص القدسية الإسبانية وحديث ابن عَطاء الله الإسكندري حول هذا المعراج الصوفي. على أنه بعد ذلك قام الباحث بُولْ نُويَه بنشر كتاب لأبي الحسن النوري البغدادي وهو من صوفية القرن الثالث الهجري سماه «مقامات القلوب» يتحدث فيه عن حصون مكب المؤمن ويحدها بسبعة أيضا وجعل إبليس خارجها ينبح نباح الكلب. وهذا التشبيه الرمزي هو نفسه الذي استخدمته سانتا تيريسا دى مُنْيُوسْ، بل إن تعبيرها أقرب إلى تعبير النوري منه إلى ابن عطاء الله.

وهنا نأتي إلى مشكلة كيف وصلت هذه التأثيرات إلى صوفية المسيحية ؟ أما رَامُونْ لُولْ فليست هناك مشكلة بشأنه فقد كان كثير السياحة في بلاد المغرب وكان اتصاله بالمسلمين وثيقا ومعرفته بالعربية أمراً مؤكداً وأما فيما يتعلق بسَانْ خْوانْ وسانْتا تيريسا فالمشكلة أكثر تعقيداً فليس هناك ما يدل على معرفتهما بالعربية، ولهذا فإن التفسير الوحيد الذي اقترح لتأثرهما بالتصوف الإسلامي ما زال هو أنهما عاشا في بيئة كانت لا تزال متأثرة بالحياة الدينية للموريسكيين من بقايا الشعب الأندلسي. على أن هذا الموضوع مازال محتاجاً لمزيد من الدراسة.

وهكذا رأينا في هذا العرض السريع كيف كان التراث الصوفي قسمة مشتركة بين المغرب والأندلس بل إنه كما رأينا امتد أيضا إلى مصر التي قامت في تشكيل هذا التراث بدور بالغ الأهمية.

آخِر وثيقة إسلامية أندلسية

عبد الوهاب بنمنصور

بين المغرب وشبهِ جزيرة إيبيريا من القُرب والجوار ما يجعل علاقاتِ أحدهما بالآخَرِ أكبرَ من علاقاتِه بأيِّ قطر آخَرَ وأكثرَ تنوُّعاً، فمضيقُ جبل طارق الذي تتراءى ضِفَّتاه الشماليةُ والجنوبيةُ لم يكن في أي عصر من عصور التاريخ حاجزاً يحولُ بين الناس الساكنين وراءَهما وبين التواصُل والتعارف، بل كان تقاربهما يُغريهما باجْتيازِه ليكتشفَ بعضُهم أرضَ بعضٍ ويتعرفَ على حالةِ سُكَّانِهَا.

وتُشير الروايات المكتوبة التي تُؤكِّدُها الدلائلُ العِلمية إلى الهجراتِ التي كانت تتمُّ في العصور القديمة من الجنوب إلى الشمال ومن الشمال إلى الجنوب، وما نشأ عنها من تخالُطٍ بين العناصر الساكنةِ هنا وهناك، وتَشابُهٍ في الطباع والعادات، وتَقارُبٍ في الألسنة والمعتقدات، سيما في المناطقِ القريبةِ من السواحل، أما في عصور التاريخ المعروفةِ فإن الاتصالَ البشري والسياسي والتجاري بين الجهتَيْنِ ازداد قوةً وسَعَةً بسبب التطوُّر والتحسُّن الذين عرفتْهما وسائلُ الاتصال البحري، وبسببِ النفوذِ العسكري والسياسي لبعض الممالك المحلية أو الامبراطورياتِ البعيدةِ عن المنطقة.

ودون التوقّف بمحطاتٍ عديدةٍ في مَسيرة العلاقات التاريخية بين المغرب وشِبه جزيرة إيبيريا نكتفي بوقفةٍ قصيرةٍ عندَ واحدةٍ منها فقطّ، وهيَ عبورُ المسلمين إلى الأندلس سنة 711 م وبقاؤُهم فيها ثمانيةَ قرون تَخلَّقُوا فيها مجتمعاً جديداً مُتميِّزاً تعاونَ أفرادُه من وطنيين أصليين وغرباء طارئين على إنشاء حُكْمٍ وخلْقِ ثقافةٍ وإقامةِ صرحٍ وطيد لحضارة رفيعة لا تزالُ بعض آثارِها الموصوفة في الكتب أو الماثلة للعيان شاهدة على ما بلغتْه من رقيٍّ ورقَّةٍ وإبداع، كالقصورِ والمساجدِ والمدارسِ والحصونِ والقناطرِ والنسيجِ الفاخرِ والأطعمةِ اللذيذةِ والموسيقَى البديعةِ والدواوينِ الأدبية والكتبِ العلميةِ التي طرقتْ كلَّ بابٍ من أبواب العِلم والفنّ، وخلالَ فترةِ الحكم الإسلامي انفسحتْ

آفاقُ التواصُل والتعارُف بَيْنَ المغرب وإسبانيا معاً، بلْ كانَ نظامُهما السياسي مُوَحَّداً في أوقاتٍ عديدة، فكانَ الجالسُ على العرشِ في قُرطبةَ يحكُمُ سبتةَ وطنجةَ وفاس، أوْ كانَ الجالسُ على العرش في مُراكش أو فاس يحكمُ مالقةَ ومُرسيةَ وشاطبةَ وإشبيلية، وقد أَلَّفَ المؤلِّفونَ عن تاريخ هذه الحقبةِ المُهمةِ من تاريخ المغرب والأندلس عشراتِ المُؤلَّفات، منها ما يهمُّ التاريخَ العامّ، ومنها ما يهمُّ تاريخَ أسرةٍ ملكيةٍ أو أحدَ ملوكها بعَيْنِه، ومنها ما يهمُّ مدينةً من المدن أو طبقةً من طبقاتِ العلماءِ أو الأدباءِ أو الفقهاءِ أو الأولياء الصالحين، يُعَزِّزُ ذلك كلَّه ويشرحُ عامضَه ويحلُّ مُعَقَّدَه ويُوَسِّعُ آفاقَه مجموعة كبيرة من الوثائق السياسية التي كان يتبادَلُها ملوكُ المغرب المسلمون وملوكُ إسبانيا وأمراؤها منْ مُسلمين ونصارَى، تلك التي لا تزالُ نُسَخُها مسجَّلةً في دواوينَ غميسةٍ ومطبوعةٍ ككتاب «المقتبس» لابن حيان، و«كُناسة الدُّكَّان» لابن الخطيب، أو محفوظةً في دور الأرشيف بإسبانيا مثل الأرشيف التاريخي بمدينة سيمانْكاسْ، أو أرشيف تاج أراڭونْ ببرشلونة.

* * *

وأريدُ في هذا التدخُّل أن أتطرقَ إلى واحدةٍ من هذه الوثائق أعتبرُها حسبَ اجتهادي آخرَ وثيقةٍ ديبلوماسيةٍ لآخِرِ سلطانٍ أندلُسي مُسلم، وأعني بها الرسالةَ التي أرسلَها أبو عبد الله ابنُ الأحمر آخرُ سلاطينِ بني نصر ملوكِ غرناطة، إلى السلطان مُحمد الشيخ الوطّاسي أولِ سلاطين بني وَطَّاس ملوكِ المغرب، لما عزمَ على الاستقرارِ بفاس بعدَ تسليمِهِ غرناطةَ للملكَيْنِ الكاثوليكيين فِرْناندو وإيزابيلاّ، وسمَّاها (الروض العاطر الأنفاس، في التوسُّلِ إلى المولَى الإمام سلطان فاس)، وسأتناول الوثيقةَ من جوانبَ أربعة : مُرسلُها، والمُرسَلةُ إليْه، ومنشئُها، وموضوعُها.

1 – السلطانُ أبو عبد الله ابنُ الأحمر

أما مرسلُ الرسالة فهوَ السلطانُ محمد المُكَنَّى والمعروفُ بأبي عبد الله، بن عليٍّ المكنَّى والمعروفُ بأبي الحسن بن سعدِ بنِ محمد بنِ يوسف المستعين بالله، وُلِدَ حوالَيْ عام 862 هـ (1457 م) ونشأ في بيئةٍ مُضطربةٍ بسببِ انقسامِ أمراءِ الأسرة النصْرية الملكية على أنفسِهم ومحاربةِ بعضِهم لبعضٍ من جهة، وتَضْييقِ ملكَيْ إسبانيا فِرْدينانْدوا وإيزابيلاّ الكاثوليكيَيْنِ بمَن بقِيَ في مقاطعة الأندلس من المسلمين من جهةٍ أخرى، وكانَ هذا الأميرُ ضعيفاً قليل الحزم، لكنَّه كمُعظَمِ أفرادِ أسرتِه قويُّ الطموحِ شديدُ الرغبةِ في أن يُصبح ملكاً مهْما اضْطرَّه ذلك إلى استعمالِ وسائلَ واجتيازِ مسالكَ تتنافَى مع الدين والأخلاق ومصلحةِ الرعية، ومعَ أنه كان مُرشَّحاً لولاية العَهْد فإنه لم ينتظرْ

أن يُؤولَ إليْه عرش غرناطة بالطرق القانونية وفي ظروف طبيعية، بل ثار عام 887 هـ (1482 م) على أبيه أبي الحسن الذي كان هوَ نفسُه يخوضُ صراعاً مريراً مع أخيه أبي عبد الله محمد بن سعد الملقَّب بالزَّغْل، فظهرَ أولا في وادي آشْ، ثمَّ استدعاه أنصارُه إلى غرناطة فاستولَى عليْها في آخرِ العام المذكور وفرَّ والدُه إلى مالَقة.

وخلالَ السنواتِ العشْر التالية سارت الأمورُ وتتابعت الأحداثُ ما بين مدٍّ وجَزر، والخلافاتُ تعصفُ بمسلمي الأندلس وتُضعفُهم، وقواتُ الملكيْن الكاثوليكيين تَستولي على حصونِهم ومدنِهم، والخناقُ يضيق على غرناطة، والأقواتُ تنقطعُ عن ساكنيها، إلى أن اضطرَّ الأميرُ عبد الله بنُ سعد الملقَّبُ بالزغل إلى الدخول في طاعة الملك فرديناندو بعدَ استيلائِه على وادي آش سنة 995 هـ (1489 م) حيثُ رحلَ بعدَ ذلك إلى وهْران ليستقرَّ في مدينة تِلمْسان، مثلَما اضطرَّ ابنُ أخيه السلطانُ أبو عبد الله بنُ علي الملقَّب بالزغيبي يوم 21 محرم عام 897 هـ (25 نوفمبر سنة 1491 م) إلى إمضاء اتفاقية تسليم غرناطة التي استولتْ عليها قواتُ الملكين الكاثوليكيّيْنِ يومَ ثاني ربيع الأول، وثاني يناير من السنة التالية 1492 م. ثم رحلَ عنها في نفس اليوم إلى بلدةِ أنْدَرَش ليعيشَ فيها سنةً ذليلا حزيناً قبلَ أن يرحلَ في شهر أكتوبر سنة 1493 م إلى مليلية ثم إلى عاصمة فاس، مقدّماً بين يديه إلى سلطانها الوثيقةَ التي هيَ موضوعُ هذا العرض.

أما عن الشطر الثاني من حياة السلطان أبي عبد الله، وهوَ الشطرُ الذي قضاه في المغرب، فتذكرُ الرواياتُ الشفويةُ أنه نزلَ بفاس أولا في الدار الثانية عن يسار الداخل إلى دَرْب القليلي من حومة الجزيرة، ثم شيَّدَ بها بعد ذلك منازلَ رفيعةً ذكر أحمدُ المَقّري التلمساني في كتابه «نفح الطيب» أنه شاهدَها وسمَّاها قصوراً، ولا تتحدثُ المصادرُ التاريخيةُ عن أيِّ نشاطٍ له في تلك الفترة العصيبة من حياة المغرب التي كثُرتْ فيها الفتنة وانتشرت الأوبئةُ وعمَّت الفاقة، سوى أنه خرجَ مع السلطان أحمد الوطاسي من فاس أواخرَ عام 942 هـ (يونيو 1536) لقتال السعْديين الذين ظهروا في الجنوب المغربي، وأنه قادَ إحدى كتائب الجيش الوطاسي رديفاً لأحد أبناء السلطان أحمد في المعركة التي دارتْ بمشرع بوعقبة من وادي العَبيد يومَ الجمعة 8 صفر عام 943 هـ (21 – 7 – 1536) حيث قُتِل في المُعتَركِ بعد عُبوره النهر، وحُمِلَ شِلْوُه إلى فاس فدُفن بمُصَلَّى فاس الجديد خارج بابِ البُجاةِ مُخلفا ولَدَيْن، اسمُ أحدهما أحمد، واسمُ الثاني يوسف، وانحدرَ عقبُه إلى هاوية البؤسِ والخصاصة، ويذكر أحمد المقّري الذي غادر فاساً عام 1027 هـ (1618 م) في كتابيْه «أزهار الرياض» و«نفح الطيب» أنه رآهم فقراءَ مُعدمين يعيشون من أموال الصدقات.

2 – السلطان محمد الشيخ الوطّاسي

أما السلطانُ الذي وُجِّهتْ إليه الرسالةُ فهوَ محمد الملقَّبُ بالشيخ بنُ يحيى المكنَّى والمعروفُ بأبي زكريا أو أبي زكرى اختصارا، بن زيان بن عمر بن علي المكنَّى بأبي حَسّون، وهوَ الأول من أسرة بني وطاس إحدى عمائر أسرة بني مَرين الملكية، تولَّى الملكَ بفاس بعدمَا دخلتْ في طاعته في شهر رمضان عام 876 هـ (يبراير سنة 1472 م) وخلَع أهلُها الشريفَ محمد الحفيد بنَ علي العمراني الإدريسي الجُوطِي المتولِّي قبلَه، وكانت أحوالُ المغرب يومئذٍ مضطربةً وكلمةُ أهلِه مفترقةً والدولةُ البرتغالية جادةً في الاستيلاء على موانئه ومدُنِه الساحلية، وأفواجُ المهاجرين من مسلمي الأندلسي تتدفَّق عليه كلَّ شهر وهم في حالة من الذعر والفقر تصعُب على الوصف، فشرعَ في جمع الصفِّ وتوحيدِ المملكة وهو يهادنُ المحتلين تارةً ويقاومُهم أخرى حسب ما تُمليه عليه السياسةُ والظروفُ الداخلية، وفي أيامه بُنيتْ مدينةُ شَفْشاون ومدينةُ تطوان وبدأتْ حركةُ الجهاد في البحر تشتدُّ وتقْوَى على يد المهاجرين الأندلسيين ومَن نهجَ نهجَهم من أهل المغرب، وعلَى هذا السلطانِ نزلَ سلطانُ غرناطة أبو عبد الله مُحمد بن علي النصْري الملقب بالزغيبي وإليه كتب رسالةَ الاعتذار التي سنشيرُ إلى محتواها فيما بعد، وكانت وفاةُ السلطان محمد الشيخ الوطاسي بفاس يوم الاثنين 27 رمضان عام 910 هـ (3 مارس 1505 م).

3 – محمد العربي العُقيلي

أما منشىءُ الرسالة فهوَ الفقيهُ الأديبُ محمد بنُ عبد الله العربي العقيلي كان كاتباً ووزيراً للسلطان أبي عبد الله ابن الأحمر النصري، يظهر أنه ينتمي إلى أسرةٍ أندلسيةٍ نبيهةٍ تُعرفُ بآلِ العربي أو آلِ العُرَيْبي بالتصغير، وصفَه محمد ابنُ الحداد الوادي آشي في فهرستِه بالعبارات التالية : «إمام الصناعة، وفارسُ حلبة القرطاس والبراعة، وواسطة عقْد البلاغة والبراعة، الذي قطفَ الكمالَ لما نوَّر، ورتَّب محاسنَ البديع في دُرَرِ فِقَرِه وطوَّر، وغرفَ من بحر عجَّاج، واقتطفَ من خاطر وهَّاج». ووصفَه في موضع آخرَ بقوله : «شاعرُ العصر، ومالكُ زمانـيْ النظم والنثْر، الفقيهُ العالمُ المُتقنُ المُتفنِّنُ العارفُ الأوحدُ النبيه النبيل». وذكرَ له أشعاراً منها قولُه لما نزل النصارى فحصَ غرناطة لمحاصرتها :

بالطبْلِ في كلِّ يوم	وبالنــفير نُــواعُ
وليس من بعد هذا	وذاك إلا القــراعُ
يارَبِّ جبرَك يَرجُـو	مَن هيضَ منه الذراعُ
لا تسلبنِّـيَ صبْـرا	منه لقلبي أدُّ راعُ

وقولُه فيمَن ظفِرَ به المسلمون :

ألا ربَّ مغرورٍ تنصَّرَ ضِلَّـةً فحاقَ به شؤمُ الضلالِ وشرُّه
فإن يرتفعْ عندَ النصارَى بالإبتدا فكمْ عندنا من حرفِ حَبْلٍ يجُرُّه

وقولُه لما عرضَ عليه السلطانُ رياسةَ كُتابه :

أوجهُ سعدى انحطَّ عنه اللثام أم بدرُ أفق فُضَّ عنه الغمام
أم أنا في حالِيّ لا عقلَ لي أم حُلُمٌ قد لاحَ لي في المنام
يالَكَ مرأى مَن رأى حسنَه هيَّجَ للقـلب غرامـاً فهـام
كـأنما أقـبسَ نـورَ البَهـا من وجه مولانا الإمام الهُمام
ابنِ أبي الحَسَنِ الآسْرى الذي قد كانَ للأملاك مسكَ الختام
ضرغـامُ قـد أنجب شبهاً لـه في صدقِ بأسٍ ومضاءِ اعتزام
حامَـى وسامَـى فأفاعيلُـه ينقلُهـا أبنـاءُ سامٍ وحـام
دامَ له النصرُ الـذي جَـاءَهُ والسيفُ من طُلَى أعاديهِ دَام
فيـا أميـرَ المؤمـنين الـذي لهُ بعُـروة اليـقين اعـتصام
أبشرْ بجَـدٌّ مُقبـلٍ لم يَـؤُلْ إلى انصرافٍ لا ولا لانصرام
وعـزةٍ لم يُـفْضِ بُنيانُهـا إلى انهدادٍ لا ولا لانهدام
لله مـنك مـلكٌ جُنـدُه زُهْرُ النجوم وهوَ بدرُ التَّمام

ويظهرُ أن الكاتبَ المذكورَ لم يرتحْ لهذا العَرض، فاستعفَى السلطانَ منه بدليل قوله في نفس القصيدة.

أسألُهُ الإعفـاءَ مـن كل مـا أعجزُ عن حملٍ له والتـزام
مستشفعاً لـه بخيْـر الـورى محمـدٍ عليـه أزكـى السلام
وكل إنسان ومـا اختـاره ورُبّ ذي عذرٍ قد أضحى يلام

ولا يُعرفُ لمحمد العَرَبي العُقَيلي كاتبِ الرسالة نشاطٌ علمي أو سياسي بفاس بعد استقرارِه بها مع سلطانه، بل إن كتبَ الطبقات وسجلاتِ الوفياتِ لا تشيرُ إليه بالمرة، ويظهرُ لي أنه عاش إلى ما بعد عام 914 هـ (1508 م) لأن ابنَ الحداد الوادي آشي الذي ذكره ونقلَ عنه أحمد المقّري ما نقلَ في كتابَيْه «أزهار الرياض» و«نفح الطيب» كان حياً في هذه السنة، و لم تُفِدْ عباراتُه ما يدلُّ على أنه كانَ متوفًّى فيها.

4 – الرسالة الوثيقة

ولنعدْ الآن إلى الرسالة بعد أن تعرفْنا على مُرسِلِها والمرسلةِ إليْهِ ومُنشِئِها لنجد أنها رسالةٌ طويلةٌ تبلغُ 20 صفحةً من الحجم الكبير، وهيَ لا تحملُ تاريخاً، كما أن نصَّها

الأصلي مفقود، وإنما أوردَ أحمدُ المَقّري نسخةً منها في كتابيْه «أزهار الرياض» و«نفح الطيب»، ولربّما نقلَها المَقّري نفسُه من فهرسة محمد ابن الحداد الوادي آشي التي يظنُّ أنها موجودةٌ عند إحدى الأسَرِ بقريةِ العُباد الواقعةِ بظاهرِ تِلمسان إن لم تكنْ ضاعتْ مثلَما ضاعتْ كتبٌ أخرى خلالَ الفِتَنِ التي عرفتْها منطقةُ المغرب العربي منذُ القرن الرابع عَشَرَ الميلادي، ويغلبُ على الظنِّ أنها آخرُ وثيقةٍ ديبلوماسية صدرتْ عن آخر ملوك الإسلام بالأندلس وهوَ في الطريق إلى منفاه ومثواه الأخير بالعُدوةِ المغربية بعد تنازُله عن العرش وتسليمِه غرناطةَ عاصمةِ ملكه وآخرِ معاقِلِ الإسلام بالأندلس إلى الملكَيْنِ الكاثوليكيَّيْن.

وقد كُتبت الرسالةُ من حيثُ الشكلُ كتابةً أدبيةً تدلُّ على ثقافةِ المُنشيء وبراعتِه وإلْمامِه بكثيرٍ من العلوم والفنون كالفقهِ واللغة والتاريخ، إذ لا تكادُ فقرةٌ من فَقَراتِها تخلو من الاستشهادِ بآيةٍ قرآنية أو حديث نبوي، أو الإشارة إلى شخصية تاريخية أو واقعة حربية أو نظرية فلسفية أو فكرة صوفية، هذا مع التزام السجع التزاماً يخلو من التكلُّف تتقدَّمُها قصيدة شعرية تتجاوزُ أبياتُها المئة، وتتخلَّلُها قطعٌ شعرية أخرى لتأكيدِ ما كُتِبَ من معانيها مُرْسَلا منثوراً، حتَّى عنوانُها لم يخْلُ من السجْع والتقفية، أوَ لَيْسَ اسمُها (الروض العاطر الأنفاس، في التوسُّل إلى المولَى الإمام سلطانِ فاس) ؟

أما موضوعُها فهوَ الاعتذارُ للسلطان محمد الشيخ الوطاسي — ومن خلالِه للرأي العامِّ الإسلامي — عما صدرَ منه من أخطاءٍ أو نُسِبَ إليْه منها، مع التماسِ عطفِه والشفقةِ عليه بعد أن أنزلَه الدهرُ من عليائه وهوى به إلى الدرك الأسفل من الهَوَان، عازياً كلَّ ما حصلَ إلى الأقدارِ التي لا يطيقُ أحدٌ أن يَرُدَّها.

ومن القصيدة الطويلةِ التي افتتحَ بها رسالتَه نقتطفُ من مطلعِها هذه الأبياتَ الدالَّة على ما بعدها وهي :

مولَى الملوك ملوكِ العُرب والعَجَمِ	رعياً لما مثلُه يُرْعَى من الذِّمَمِ
بك استجرْنا ونعمَ الجارُ أنتَ لمَن	جارَ الزمانُ عليْه جورَ مُنتقم
حتى غدا ملكُه بالرغم مستلَباً	وأفظعُ الخطب ما ياتي على الرَّغَم
حكمٌ من الله حتمٌ لا مردَّ له	وهلْ مَرَدٌ لحُكمِ منه منحتِم
وهيَ الليالي وقاكَ الله صولتَها	تصولُ حتى على الآسادِ في الأجَم
كنا ملوكاً لنا في أرضنا دولٌ	نِمْنا بها تحتَ أفنانٍ من النِّعَم
فأيْقظتْنا سهامٌ للردى صُيُبٌ	يُرمَى بأفجعِ حتفٍ مَن بهنَّ رُمِي

ثم يقول بعد ذلك مستدراً عطفَ السلطان الوطاسي ومستجدياً رُحماه.

إيهِ حنانَيْك يا ابنَ الأكرمين على ضيْفٍ ألمَّ بفاس غيرَ مُحتشم
فأنت أنت، ولولا أنتَ ما نهضتْ بنا إليْها خُطا الوخّادة الرُّسُم
رُحماك يا راحماً يُنْمَى إلى رُحَما في النفس والأهلِ والأتباعِ والحَشَم
تالله ما أضمرتْ غشّاً ضمائرنا ولاطوتْ صفحةً منها على سَقَم
لبَّيْك يا مَن دعانا نحوَ حضرتِه دعاءَ إبراهِمَ الحُجّاجَ للحَرَم
أعطِ الأمانَ الذي رُصَّتْ قواعدُه على أساسٍ وفــاءٍ غير منهدم
خليفةَ الله وافاكَ العَبيدُ فكــنْ في كلِّ فضلٍ وطَوْلٍ عند ظنِّهِمِ
وبين أسلافنا ما قد علمت به من اعتقاد بحكم الارث منقسم
وأنت منهم كأصلٍ مُطْلِعٌ غُصُناً أو كالشِّراك الذي قَدْ قُدَّ من أدَم
وقد خطوتَ خُطاهم في مآثرهم فلم يُذَمُّوا إذَنْ فيها ولم تُـذَم
وصِيتُ مولَى الورى الشيخِ الإمام غدا في الناس أشهرَ من نارٍ على علَم

ويمضي بعدَ ذلك في ذكر مفاخر السلطان محمد الشيخ وتعدادِ مآثرِ قومِه بني مَرين حتى ينتهيَ منها ليشرعَ في ترديد ما قاله فيها نثراً، مركزاً على تبرئة نفسه مما نُسب إليه من الخيانة والتفريط والتعاون مع أعداء الدين قائلا : «عياذاً بالله من خُسران الدين، وإيثار الجاحدين والمُعتدين، قد ظللتُ إذنْ وما أنا من المهتدين». ثم يقسمُ على براءتِه من الميْل إلى جهة الكَفَرةِ قائلا : «وايمُ الله لو علمتُ شعرةً في فَوْدي تميل إلى تلك الجهة لَقلعتها، بل لَقطعتُ ما تحتَ عمامتي من هامتي وقطعتُها، غيرَ أن الرعاعَ في كلِّ وقتٍ وأوان، للملكِ أعداءٌ وعليه أحزابٌ وأعوان، وأكثرُ ما تسمعُه الكذب. وطبعُ جُمهور الخلْق – إلا مَن عصمَه الله – إليه مُنجذب، ولقدْ قُذِفْنا من الأباطيل بأحجار، ورُمينا بما لا يُرْمَى به الكُفار، فضلا عن الفُجار، وجرى من الأمر المنقول على لسان زيد وعَمْرو وما لكم منه الجبار، أكثرَ المكثرون، وجهِدَ في تعثيرنا المُعَثِّرون، ورمَوْنا عن قَوْسٍ واحدة، ونظمونا في سلك الملاحدة، أكفراً أيضاً كفراً ؟ غفراً اللهم غَفْرا».

ثم يذكرُ أنه إن ثُلَّ عرشُه، وطويتْ فُرُشُه، فهوَ مثلُ سِواه في ذلك، وإن فُجِعَ المسلمون بما آلتْ إليه غرناطةُ وصار إليه أعيانُها وأنجادُها فإنها لم تنفردْ بين قواعد الإسلام بذلك، ضارباً المثلَ ببغدادَ دارِ السلام، ومتبوَّإِ الإسلام، نوزلتْ بالجيوش ونُزلَتْ، وزُوِولتْ بالزحوف وزُلزِلَت، وتحيَّف جوانبَها الحيْف، ودخلَها كفار التتارِ عَنوةً بالسيف، ثم يعطفُ إلى التجائِه إلى السلطان الوطّاسي قائلاً : «وأبيها لقد أرهقْتنا إرهاقاً، وجرَّعتْنا من صاب الأوصاب كاساً دِهاقا، ولم نفزعْ إلى غير بابِكم المنيعِ

الجَناب، المتفتِّح حين سُدت الأبواب، ولم نلبسْ غيرَ لباس نعمائِكم حين خلعْنا ما ألبسَنا الملكُ من الأثْواب، وإلى أمِّه لَجأ الطفلُ لَجْأ اللهفان، وعندَ الشدائد تمتاز السيوفُ من الأجفان، ووجهُ الله تعالى يبقى وكلُّ مَن عليها فان».

علَى أنه لا يفوتُه أن يُشيرَ إلى ما عرضَه عليه ملكُ النصارى من الإقامة في كَنَفِه، والعيشِ تحتَ حمايتِه، وإلى ما تلقَّاه من الدعوات الكريمة للإقامة بالمشرق، ولكنَّه آثَرَ الجوازَ إلى المغرب دارِ آبائِه من قبل، وملاذِهم دائماً عن النوائب، ولم يَرتضِ الانضواءَ إلا لجناب سلاطين المغرب الذين أوْصَى آباؤُه وأجدادُه بالانضواءِ إليهم وقتَ الخطر الداهم.

ويختِمُ السلطان أبو عبد الله دفاعَه بكلماتٍ مؤثرةٍ يرثي فيها ملكَهُ ومصيرَه قائلا : «ثم عزاءً حسناً وصبراً جميلا، عن أرض أورثَها من عباده معقباً لهم ومُديلا، سادلاً عليهم من ستور الإملاء الطويلةِ سدولا، سنةَ الله التي قد خلتْ من قبلُ ولنْ تجدَ لسنَّةِ الله تبديلا، فلْيَطِرْ طائرُ الوسواس مطيراً، كان في ذلك الكتاب مسطوراً، ولم نستطعْ عن مورده صدوراً، وكان أمرُ الله قدراً مقدورا».

ويعودُ السلطانُ أبو عبد الله في خاتمةِ الرسالةِ إلى الإشادةِ بِمَلِكِ فاس والتنويهِ بأسرته، مُذَيِّلاً إشادتَه ومديحَه بهذه الأبيات :

فهْوَ من دوحة السنا فرعُ عزٍّ ... ليس يحتاجُ مجتنيه لهزِّ
كفُّه في الأمحال أغزرُ وبْلٍ ... وذَراه في الخوف أمنعُ حِرز
حلمُه يُسفِرُ اسمُه لك عنه ... فتفهَّمْ يا مُدَّعي الفهم لغزي
لا تسلْه شيئاً ولا تستنِلْهُ ... نظرةٌ منه فيك تُغني وتجزى
فنداه هوَ الفراتُ الذي قدْ ... عامَ فيه الأنامُ عَوْمَ الإوَزّ
وحِماه هوَ المنيعُ الذي تَرْ ... جعُ عنه الخطوبُ مَرْجِعَ عجْز
فدعوا ذهنَه يزاولُ قَوْلي ... فهوَ أدْرَى بما تضمَّنَ رمزي
دامَ يحيى بكلِّ صنعٍ ومَنٍّ ... ويُعافَى من كلِّ بُؤْس ورِجْز

ذلك موجَزُ هذه الوثيقة التي لا يُغني سماعُها مُلخَّصةً عن قراءتِها مفصَّلة، لما اشتملتْ عليه من حرارة الدفاعِ عن النفس وتبرئتِها من التُّهَم الخطيرة التي جعلتْ مرسلَها يدخل فاساً محتشماً خائفاً يترقَّب، ولِمَا اشتملتْ عليه من جمال الصنعة وبراعة الأسلوب وحسنِ الاقتباسِ مما يُقَوِّي الرجاءَ في قَبول الاعتذار والتغاضي عن الهفوات والأوزار، وما أحقَّها بالشرح مثلَما شُرحت رسائلُ أدبيةٌ أخرى مثلُ رسالتَيْ أحمد ابنِ زيدون الجدية والهزلية.

تلك وثيقةٌ من وثائقِ التاريخ الإسباني المغربي الذي تتابعتْ أحداثُهُ وتنوعتْ وقائعُه ما بين مدٍّ وجزر وأخْذٍ وعَطاء، و لم أخترْها موضوعاً لهذه الندوةِ إلا لطرافتها ومُوافقتِها للمناسبةِ وتاريخ المدينةِ التي نجتمعُ فيها، ولأنَّ بها تنتهي مجموعةٌ كبيرةٌ من الوثائق التاريخية — خطباً ومكاتباتٍ — ابتدأت كتابتُها قبلَ كتابتِها بثمانيةِ قرون يومَ وقفَ طارق بن زياد يخطبُ في جيشِه خطبتَه الشهيرة بعدَ عُبوره البحرَ من المغرب إلى إسبانيا، ولا أعتقدُ أن في عرْضِها ما يثيرُ النقدَ أو يُحركُ الحساسيات، لأن تاريخَ الأندلس الإسلامي هوَ جزءٌ من تاريخِ إسبانيا الوطني على كلِّ حال، ونحن — العربَ والمسلمين — يغمرُنا شعورٌ فياضٌ في هذه السنوات الأخيرة لِما نَرى من اهتمام الجامعاتِ والمعاهدِ والأكاديمياتِ الإسبانية بالتُّراثِ الإسلامي الأندلسي واجتهادِها في بَعْثِه من مَرْقَدِه بجَعْلِه موضوعَ أطروحات جامعية وطبْعِ نصوصِه باللغة التي كُتب بها أو مُترجَمة، كما يَسرُّنا ما نرى من عناية المُؤسسات الإسبانية — رسميةً وغير رسمية — بترميم ما بَقِيَ من آثارٍ إسلامية بمختلِف المدنِ والقرى الإسبانية، الشيْءُ الذي يُغني التراثَ الحضاري والثقافي الإسباني في مختلِف أوجُهِه ومظاهره، وإنا لنرجو أن تتواصلَ العناية ويتوالَى الاهتمامُ لِما في ذلك — أيضاً — من ازديادٍ ونموٍّ وسَعَةٍ للتقارُب بين إسبانيا والأقطار العربية والإسلامية، ولا سيما جارتُها المملكةَ المغربيةَ التي يشكلُ تفاهُمُهُما وتقارُبُهما عاملاً فعَّالا في دوام الاستقرار وتحقيق الازدهارِ في غربِ البحر الأبيض المتوسِّط.

«الروض العاطر الأنفاس
في التوسل إلى المولى الإمام سلطان فاس»

وهي الرسالة التي قدمها بين يديه السلطان أبو عبد الله محمد بن الحسن ابن الأحمر النصري سلطان غرناطة إلى السلطان محمد الشيخ بن أبي زكرياء يحيى الوطاسي سلطان فاس عند رحيله من الأندلس والانتقال إلى سكنى مدينة فاس عام 998 هـ — 1493 م.

نص الرسالة بعد الافتتاح

مولى الملوك ملوكِ العُرب والعجم ... رعْياً لما مثلُهُ يُرعى من الذمم
بك استجرنا ونعم الجار أنت لمن ... جار الزمانُ عليه جَوْرَ منتقم
حتى غدا ملكهُ بالرغمِ مستلماً ... وأفظعُ الخطبِ ما يأتي على الرغَمِ
حكمٌ من الله حتمٌ لا مردَّ لهُ ... وهَل مردٌ لحكمٍ منهُ منحتمِ
وهي الليالي وقاكَ الله صولتها ... تصولُ حتى على الآسادِ في الأجمِ

كنّا ملوكاً لنا في أرضنا دولٌ ... نمنا بها تحت أفنانٍ من النعمِ
فأيقظتنا سهامٌ للردى صُيُبٌ ... يُرمَى بأفجع حتفٍ مَن بهن رمي
فلا تنم تحت ظلّ الملكِ نومتنا ... وأي مَلك بظل الملك لم ينمِ
يبكي عليه الذي قد كان يعرفه ... بأدمعٍ مُرجثٍ أمواهُها بدمِ
كذلك الدهر لم يبرح كما زعموا ... يُشم بو الصّغار الأنف ذا الشممِ
وصِل أواصر قد كانت لنا اشتبكت ... فالملك بين ملوك الأرض كالرحمِ
وابسطْ لنا الخُلقَ المرجو باسطُهُ ... واعطف ولا تنحرف واعذر ولا تلم
لا تأخذنّا بأقوال الوشاة ولم ... نُذنب ولو كثرت أقوال ذي الوخمِ
فما أطقنا دفاعاً للقضاء، ولا ... أرادت أنفُسُنا ما حل من نقمِ
ولا ركوباً بإزعاجٍ لسابحَةٍ ... في زاخر بأكُفّ الموج ملتطم
والمرء ما لم يُعِنْهُ الله أضيعُ من ... طفلٍ تشكى بفقد الأم في اليتمِ
وكل ما كان غير الله يحرسه ... فإنّ محروسهُ لحمٌ على وضَمِ
كن كالسموألِ إذ سار الهمام له ... في جَحْفَل كسوادِ الليل مرتكم
فلم يبح أدرُعَ الكندي وهو يرى ... أن ابنه البر قد أشفى على الرجمِ
أو كالمعلّى مع الضلّيلِ الأروع إذ ... أجارهُ من أعاريب ومن عَجَمِ
وصارَ يشكرهُ شكراً يكافىء ما ... أسدى إليه من الآلاء والنِّعم
ولا تعاقب على أشياء قد قُدرت ... وخُطّ مسطورها في اللوح بالقلمِ
«وعدّ عما مضى إذ لا ارتجاع له ... وعُدّ أحرارنا في جملة الخدم
إيهِ حنانيك يا ابن الأكرمين على ... ضيف ألم بفاس غير محتشم
فأنتَ أنتَ، ولولا أنت ما نهضت ... بنا إليها خُطا الوخّادةِ الرسُمِ
رحماكَ يا راحماً ينمي إلى رحما ... في النفس والأهلِ والاتباعِ والحشمِ
فكم مواقِف صدق في الجهاد لنا ... والخيلُ عالكةُ الأشداق لِلُّجُمِ
والسيف يخضب بالمحمرّ من علق ... ما أبيض من سبلٍ وأسود من لمم
ولا ترى صدر عنصب غير منقصف ... ولا ترى متْن لدن غير منحطم
حتى دهينا بدهيا لا اقتدارَ بها ... سوى على الصون للأطفال والحُرَم
فقال مَن لم يشاهدها فربما ... يخال جامحها يقتاد بالخطُم
هيهات لو زبَنَتْه الحرب كان بها ... أعيى يداً من يد جالت على رحم
تالله ما أضمرت غِشاً ضمائرنا ... ولا طوت صحة منها على سقم
لكن طلبنا من الأمر الذي طلبت ... وُلاتُنا قبلنا في الأعصُر الدهم
فخاننا عنده الجدُّ الخؤون، ومن ... تقعد به نكباتُ الدهر لم يقُم

فاسودَّ ما اخضرَّ من عيش دهته عِداً ... بالأسمر اللّدن أو بالأبيض الخذم
وشتتَ البينُ شملا كان منتظمـاً ... والبين أقطع للموصول من جلَم
فربَّ مبنى شديد قد أناخ بـه ... ركبُ البلا فقرتهُ أدمعُ الديـمِ
قمنـا لديـه أصيلانـاً نسائلُـه ... أعيا جواباً وما بالربع من إرمِ
وما ظننا بأن نبقـى إلى زمـن ... نرى به غُرر الأحباب كالحمـم
لكن رضى بالقضا الجاري وإن طويث ... منّا الضلوع على برحٍ من الألم
لبيْك يا من دعانا نحو حضرته ... دعـاء إبراهـمَ الحُجـاج للحـرم
أعط الأمان الذي رصّت قواعده ... على أساس وفـــاء غير منهدم

* * * * *

خليفة الله وافـاك العبيـدُ فكـن ... في كل فضل وطَولٍ عند ظنهم
وبين أسفنا ما قد علمتَ بـه ... من اعتقاد بحكم الإرث مقتسمِ
وأنت منهم كأصل مُطلع غُصُناً ... أو كالشراك الذي قد قُد من أدم
وقد خطوت لُحطاهم في مآثرهم ... فلم يذموا إذن فيها ولم تُـذم
وصيتُ مولى الورى الشيخ الإمام غدا ... في الناس أشهر من نار على علم
سلالـة الأمـراء الجلّة الـكبرا ... ء العليـة الظهـراء القـادة البهم
بنو مَرين ليوث في عرين أبوا ... رؤيا قرين لهم في البأس والكرم
النازلين من البيضاء وسط حمى ... أحمى من الأبلق السامي ومن إرم
والجائسين بدهْم الخيـل كل ذرا ... والداعسين بسُمر الخط كل كمي
يـريك فارسُهـم إن هزَّ عاملـه ... في مأزق بلَظى الهيجاء مضطرمِ
ليثا على أجدال عار من أجنحة ... يسطـو بأرقـم لـداغ بـغير فَـم
في اللام يدغم من عساله ألفاً ... ولم نجد ألفـاً أصلا بمدغـم
أهل الحفيظة يوم الروع يحفظهم ... من عصمة الله ما يُربي على العصم
بـاسٌ تـطير شرار منـه محرقـةٌ ... لكـل مـدرع بـالحزم محتـزم
هُم بطائفة التثليث قـد فتكـوا ... لكثل ما يفتك السرحان بالغنم
وإن يلثمهم يومُ الوغـى رهـج ... أنسوكَ ما ذكروه عن ذوي اللثم
تضيء آراؤهـم في كل معضلـة ... إضاءة السُّرج في داج من الظُلم
هذا ولو من حياءٍ ذاب محتشم ... لـذاب منهم حيـاء كل محتشم
طابت مدائحهم إذ طابت أنفسهم ... فاشتقت النسمات إسماً من النسم
لله درُّهـم والسُّحب باخلـة ... بدرهـن على الأنعـام والنعـم

بحيث الأفق يُرى من لون حمرتِه ... كالشيب يخضب بالحِناء والـكتم
هناك تنهل أيديهم بصوب حيـاً ... يحيى بالأجداث ما فيها من الرمم
وأن بيتي زيـاد طـالما ذُكـرا ... إذا ألـمّت أحـاديثٌ بذكرهـم
«أحـلامُ عـاد وأجسام مطهـرة ... مـن المعقـة والآفــات والأثم»
يرون حقاً عليهم حفظ جارهـم ... فلم يُضَر نـازلٌ فيهم ولم يُضَم
فروعه بالدواهي لا يُراعُ، ولا ... يُغَم منها بما يعرو من الغُمَـم
هُمُ البحارُ سماحاً غيـرَ أنَّ بها ... ما قد أناف على الأطواد من هِمَمِ
وليس يسلمُ من حتفٍ محاربُهـم ... حتى يكون إليهم مُلقيَ السَّلَـمِ
كم فيهمُ من أمير أوحد ندُسٍ ... يُقرطسُ الغرض المقصود بالفهـم
ولا كَسِبْط أبي حسّون مَن حسُنت ... أمداحُه حُسن ما فيه من الشيم
هذاكمُ ابن أبي زكْري الهمام فقلْ ... في أصله المنتقى من مجده العَمَم
خليفـةُ الله حقـاً في خليقتــه ... كنائب ناب في حكم عن الحكم
مهما تنره قَسَماتٌ منه نيّـرة ... تُنلْ بنازله ما جلّ من نِعَـم
فوجهُـه بِدُجَى أو كفُّـه بجدى ... أبهى من الزهر أو أندى من الديم
وفضله وله الفضل المبينُ جرى ... كجري الأمثال في الأقطار والأمم
وجـوده المتـوالي للبريّـة مـا ... وجــوده بـينها طُــرّاً بمنهدم
إذا ابتغتْ نِعماً منه العُفاة لـه ... لم يسمعوا كِلْمة منه سوى نعم
وإنِ يعبِّسْ زمانٌ في وجوهِهـم ... لم يُبصروا غيرَ وجه منه مبتسم
وجهٌ تبينُ سِماتُ المكرماتِ بـه ... كما تبينُ سماتُ الصدق في الكلم
وراحـةٌ لم تزلْ في كل آونـةٍ ... في نيْلها راحةُ الشاكي من العدم
لله ماالتزمَتْــه مــن نوافِلِــه ... أيّام لا فـرضَ مفـروض بملتـزم
أنسى الخلائف في حلم وفي شرف ... وفي سخاءٍ وفي علم وفي فهـم
فجـاز معتمـداً منهم ومعـتضدا ... وامتاز عن واثقٍ منهمْ ومعتصم
وناصرَ الدين في الإقبال فاقَ، وفي ... محبّة العلْم أزرى بابنـه الحكـم
أفْعـالُ أعْدائِـه مُعتلـة أبـدا ... متى يرُمْ جزمَها بالحذف تنجزم
فويلُ أهل القلى من حية ذَكَر ... للمُتْلئبِّ اللُّهـام المجْـر ملتقـم
راموا عَداوة مَن إن شاء غادرهمْ ... مثل الأحاديث عن عادٍ وعن إرَمْ
فسوف يأكلهم من جيشه لَجِبٌ ... بكـل قـرم إلى لحمـانهم قـرم
وإن الاعراب إذ ساروا لغايتـه ... لسائـرون إلى لَقْـم على لقَـم
وهمْ كما قاله ماضٍ «أرى قدمي ... بسعيه نحو حتفي قد أراق دَمي»

فقل إذن للمناوي الناوي الآن أدى   يا غِرُّ غَرّك ما أبصرت في الحلم
لـه صوارمُ لـو ناجـتك ألسُنها   لـبشَّرتك بعُمـرٍ مـنك مـنصرم
وأن روحك عن قرب سيقبضُه   قبض المسلم ما قد حاز من سلم
فهو الذي ما لـه نِدّ يشابهُـه   من كل متصف بالدهْي مُـتَّسم
يدبـر الأمـر تـدبيراً يخلّصه   مما عسى أن يُرى فيه من الوهم
ويبصرُ الغيبَ لحظ الذهن منه إذا   تعمى عن إدراكه ألحاظ كل عمي
وينعـم النظـر المفضي بناظـره   لصَوب وجه صواب واضح اللقم
ذو منطق لم تزل تجلو نتائجـه   عن مبطل بخصام المبطل الخصم
ومِسْمَعٍ ليس يُصْغي للوشاة فلم   ينفق لديه الذي عنهم إليه نُمي
فعقله لا توازيه العقول، وهـل   يوازن الطَّود ما قد طال من أكَم ؟
إيه جميع الوَرَى من بدوٍ أو حضر   نـداء مرتبـط بالـنصر مُـرتَسمِ
شدّوا وجدوا ولا تعنوا ولا تهِنوا   قد لفّها الليل بالسواقة الحُطم
هذا الإمام المَريني السعيدُ لـهُ   سعدٌ يؤيـده في كل مصطـدم
قد أقسمتْ أنهُ المنصورُ ألسنـةٌ   من نخبة الأولياء مبرورة القسَم
فشيّعـوه ووالـوه تـروا عجبـاً   وتظْفَـروا معه بالأجـر والغنـم
والحمـد لله إذ أبقـى خلافَتـه   كهْفاً لنا مَن يخيِّمْ فيه لم يرم
حرز حريزٌ وعزٌّ قائمٌ ونـدى   غمرٌ دراكٌ بلا مـنّ ولا سأم
دامت ودام لها سعدٌ يساعدهـا   في كل مبتـدإ مِنـهُ ومختَتَـم
فالله عزَّ اسمُه قد زانها بحُلى   من غُر أمداحه كالدر في النُّظُم
الواهب الألف بعد الألف من ذهب   كالجمر يلمع في مستوقد الضرم
والفاعلُ الفعل لم يَهمُم به أحدٌ   والقائل القول فيه حكمة الحكم
ذاكـمْ هـو الشيـخُ إنـه هـرِمٌ   جوداً وحاشاه أن يُعزى إلى هرم
وحسبنا أن أيدينا به اعتصمت   من حبله بوثيق غير مُنـفصم
فمـا مخالفـهُ يومـاً بمضطهـد   ولا مؤالفُـه يومـاً بمهـتضم
ولا موافيـه في جَهْد بمُطَّـرحٍ   ولا مصافيـه في ودٍّ بمتّهـم
ولا محيـا محييـه بمُنْتـكَسِفٍ   ولا رجـاءُ مرجيـه بمنخـرم
ومـا تكرُمـهُ سراً بمنـكشف   ولـيس راضعُ جـدواه بمنفطـم
ولا مقبّـل يمنـاه الكـريمة في   محل ممتهن بـل دستُ محتـرم
وما وسيلتنا العظمى إليـه سوى   ما ليس يُنكرُ ما فيها من العظم
وإنما هيْ وما أدراك ما هي من   وسيلة ردُّها أدمى من الوخـم

نبيُّنا المصطفى الهادي بخير هدى ... محمد خيْرُ خلْقِ الله كلِّهِمِ
داعي الورى من أولي خِيْم وأهل قُرى ... إلى طريـــق رشاد لاحبٍ أمم
عليه منّا صلاة الله ما ذُكرت ... «أمِنْ تذكُّرِ جيران بذي سَلَمِ»
وما تشفَّع فيها بالشّفيع لـه ... دخيلُ حرمته العليـاء في الحرمِ

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾.

أما بعد حمدِ الله الذي لا يُحمد على السراء والضراء سواه، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد الذي طلع طلوع الفجر بل البدر فَلاَح، يدعو إلى سبيل كل فلاح، أولي قلوب غافلةٍ ونفوس سَواهٍ، والرضى عن آله وأصحابه وعِترته الأكرمين وأحزابه الذين تلقوا بالقَبول ما أورده عليهم من أوامرَ ونواهٍ، وعزّروه ونصروه في حال قربه ونَواه.

فيا مولانا، الذي أولانا من النعم ما أولانا، لاحطَّ الله تعالى لكم من العزة رواقاً، ولا أذوى لدوحة دولتكم أغصاناً ولا أوراقاً، ولا زالت مخضرة العود، مبتسمة عن زهرات البشائر متحِفة بثمرات السعود، ممطورة بسحائب البركات المتداركات دون بُروق ولا رعود.

هذا مقامُ العائذ بمقامكم، المتعلق بأسباب ذمامكم، المترجي لعواطف قلوبكم وعوارف إنعامكم، المقبِّل الأرض تحت أقدامكم، المتلجلج اللسان عند محاولة مفاتحة كلامكم، وما الذي يقول مَنْ وجْهُه خَجل، وفؤاده وَجِل، وقضيته المقضية عن التنصل والاعتذار تجل، بيد أني أقول لكم ما أقوله لربي واجترائي عليه أكثر، واحترامي إليه أكبر : الهمّ لا بريء فأعتذر، ولا قوي فأنتصر، لكني مستقيل مستنيل مستعتب مستغفر، ﴿وَمَا أُبَرِّيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، هذا على طريق التنزل والانصاف، بما تقتضيه الحال ممن يتحيز إلى حيز الانصاف، وأما على جهة التحقيق، فأقول ما قالته الأم ابنة الصِّدّيق : «والله إني لأعلم أني إن أقررتُ بما يقوله الناس والله يعلمُ أني منه بريئة لأقولُ ما لم يكن. ولئن أنكرت ما تقولون لا تصدقوني، فأقول ما قاله أبو يوسف : ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾.

على أني لا أنكر عيوبي فأنا معدن العيوب، ولا أجحد ذنوبي فأنا جبلُ الذنوب، إلى الله أشكو عُجَري وبُجَري، وسقطاتي، نعم كل شيء ولاما يقوله المتقوِّل، المشنّع

المهوّل، الناطق بفم الشيطان المُسوّل، ومن أمثالهم «سُبني واصدق، ولا تفتر ولا تخلق»، أفمثلي كان يفعل أمثالها، ويحتمل من الأوزار المضاعفة أحمالها ؟ ويهلك نفسه ويحبط أعمالها، عياذاً بالله من خسران الدين، وإيثار الجاحدين والمعتمدين، قد ظللت إذاً وما أنا من المهتدين، وايْمُ الله لو علمتُ شعرة في فَوْدَيَّ تميل إلى تلك الجهة لقطعتها، بل لقطفت ما تحت عمامتي من هامتي وقطعتها، غير أن الرعاعَ في كل وقت وأوان، للمَلك أعداء وعليه أحزاب وأعوان، كان أحمق أو أجهل من أبي ثَروان، أو أعقل أو أعلم من أشَجّ بني مروان، رُبَّ متهم بريء، ومسربلٍ بسربال وهو منه عري، وفي الأحاديث صحيح وسقيم، ومن التراكيب المنطقية منتج وعقيم، ولكن ثمَّ ميزان عقل، تُعتبر به أوزان النقل، وعلى الراجح الاعتماد، ثمّ إشاعة الأحماد، المتصل المتماد، وللمرجوح الاطّراح، ثم الذم الصراح، بعد التّفض من الراح، وأكثر ما تسمعه الكذب، وطبع جمهور الخلق إلا من عصمه الله تعالى إليه منجذب، ولقد قُذفنا من الأباطيل بأحجار، ورُمينا بما لا يُرمى به الكفّار، فضْلا عن الفجّار، وَجَرَى من الأمر المنقول على لسان زيدٍ وعمرٍو ماالديكم منه حفظ الجبّار. وإذا عظم الإنكاء، فعلى تكأة التجلد الاتكاء. أكثر المكثرون، وجهد في تعثيرنا المتعثرون، ورمَونا عن قوس واحدة، ونظمونا في سلك الملاحِدة، أكفراً أيضاً كفراً، غفراً اللّهم غفراً، أعد نظراً يا عبدَ قيس، فليس الأمرُ على ما خُيِّل لك ليس، وهل زدنا على أن طلبنا حقنا، ممن رام مَحْقَه ومَحْقنا، فطاردنا في سبيله عُداة كانوا لنا غائظين، فانْفَتَق علينا فَتق، لم يُمكنا له رَتْق، وما كنا للغيب حافظين.

وبعد فاسألْ أهل الحل والعقد، والتمييز والنقد، فعند جُهَيْنَتهم تلقَى الخبر يقينا، وقد رضينا بحكمهم يؤثمنا فيُوبِقنا أو يبرئنا فيَقينا، إيه يا مَن أشرأبَّ إلى ملامنا، وقَدَح حتى في إسلامنا، رويداً رويداً، فقد وجدت قوة وأيداً، وَيْحَك، إنما طال لسانك علينا، وامتد بالسوء إلينا، لأن الزمان لنا مُصغر ولك مُكبر، والأمر عليك مُقبل وعنّا مُدبر، كما قاله كاتب الحجاج المدبر، وعلى الجملة فهبنا صرنا إلى تسليم مقالك جدلاً، وذهبنا فأقررنا بالخطأ في كل ورد وصدر، فللّه درُّ القائل :

إن كنتُ أخطأتُ فما أخطأ القدَر

وكأنّا بمعتسف إذا وصل إلى هنا، وعدمُ إنصافه يعلمه إلهنا، قد ازورَّ متجانفاً، ثم افتر متهانفاً، وجعل يتمثل بقولهم : إذا عيَّروا قالوا مقاديرُ قدّرت، وبقولهم : المرء يعجز محالة، فيعارض الحق بالباطل، والحالّي بالعاطل، وينزع بقول القائل : ربَّ مُسمع هائل وليس تحته [من] طائل، وقد فرغنا أول أمس من جوابه، وتركنا الضغن يلصق

حرارة الجوى به، وسنلم الآن بما يوسعه تسكيتاً، ويقطعه تبكيتاً، فنقول له : ناشدْناك الله تعالى، هل اتفَق لك قطُّ وعَرض خروج أمر مّا عن القصد منك فيه والغرض ؟ مع اجتهادك أثناءه في إصدارك وإيرادك، في وقوعه على وَفْق اقتراحك ومُرادك، أو جميع ما تزاوله بإدارتك، لايقع إلا مطابقاً لإرادتك، أو كل تقصد وتنويه، تحرزه كما تشاء وتحويه ؟ فلابد أن يقر اضطراراً، بأن مطلوبه يشذّ عنه مراراً، بل كثيراً ما يفلت صيده من أشراكه، ويطلبه فيعجز عن إدراكه، فنقول : ومسألتنا من هذا القبيل، أيها النبيه النبيل، ثم نسرد له من الأحاديث النبوية ما شئنا، مما يسايرنا في غرضنا منه ويماشينا، كقوله ﷺ «كل شيء بقضاء وقدر، حتى العجز والكيس». وقوله أيضا «لو اجتمع أهل السموات والأرض على أن ينفعوك بشيء لم يقْضِه الله لك لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه» أو كما قال ﷺ، فَأَخْلِقْ به أن يلوذ بأكناف الإحجام، ويزمَّ على نفثة فيه كأنما ألجم بلجام، حينئذ نقول له والحق قد أبان وجهه وجلاه، وقهره بحجته وعلاه : ليس لك من الأمر شيء قُلْ إن الأمر كله لله، وفي مُحاجّة آدم وموسى ما يقطع لسان الخصم، ويرحضُ عن أثواب أعراضنا ما عسٰى أن يعلق بها من دون الوصم، وكيفما كانت الحال، وإن ساء الرأي والانتحال، ووقعنا في أوجال وأوحال، فثُلّ عرشنا، وطويت فُرُشنا، ونكس لوانا، ومُلك مثوانا، فنحن أمثلُ من سِوانا، وفي الشر خيار، ويدُ اللطائف تكسر من صولة الأغيار، فحتى الآن لم نفقد من اللطيف تعالى لطفاً ولا عدمنا أدوات أدعية تعطف بلا مهلة على جملتنا المقطوعة جملَ النعم الموصولة عطفاً، وإلا فتِلكَ بَغْداد دار السلام، ومُتبوأ الإسلام المحفوف بفرسان السيوف والأقلام، مثابة الخلافة العباسية، ومقرّ العلماء والفضلاء أولي السير الأويسية، والعقول الإياسية، قد نوزلت بالجيوش ونزلت، وزُووِلَت بالزحف وزلزلت، وتحيّف جوانبها الحيف ودَخَلها كفّار التّتار عنوة بالسيف، ولا تسل إذ ذاك عن كيف، أيام تجلت عروس المنية، كاشفة عن ساقِها مُبدية، وجرت الدماء في الشوارع والطرق كالأنهار والأودية، وقيد الأئِمة والقُضاة، تحت ظلال السيوف المُنتضاة، بالعمائم في رقابهم والأردية، وللنجيع سُيول، تخوضها الخيول، فتخضبها إلى أرساغها، وتهم ظماؤها بوردها فتنكل عن تجرعها ومساغها، فطاح عاصمها ومُستهعْصِمُها، وراح و لم يعد ظالمها ومتظلمها، وخربت مساجدها وديارها، واصطُلم بالحسام أشرارها وخيارها، فلم يبق من جمهور أهلها عين تطرف، حسبما عرفت أو حسبما تعرف، فلا تَكُ متشككاً متوقفا، فحديث تلك الواقعة الشنعاء أشهر عند المؤرخين من «قِفا»، فأين تلك الجحافل، والآراء المدارة في المحافل ؟ حين أراد الله تعالى بإدالة الكفر، لم تُجْد ولا قُلامة ظفر، إذن فمن سَلَمَتْ له نفسه التي هي

رأسُ ماله، وعياله وأطفاله اللذان هما من أعظم آماله، وكلّ أو جل أو أقلّ رياشه، وأسباب معاشه الكفيلة بانتهاضه وانتعاشه، ثم وجد مع ذلك سبيلا إلى الخلاص، في حال مياسرة ومساهلة دون تعصب واعتياص، بعدما ظن كل الظن أن لا محيدَ ولا مناص، فما أحقّه حينئذ وأولاه، أن يحمد خالِقه ورازقه ومولاه، على ما أسداه إليه من رِفْده وخيره، ومعافاته ممّا ابتُلي به كثير من غيره، ويرضى بكل إيراد وإصدار، تنصرف فيهما الأحكام الإلهية والأقدار، فالدهرُ غدّار، والدنيا دار مشحونة بالأكدار، والقضاءُ لا يُردّ، ولا يُصدّ، ولا يغالَب، ولا يطالب، والدائراتُ تدور، ولا بد من نقص وكمال للبدور، والعبدُ مطيع لا مُطاع، وليس يُطاع إلا المستطاع، وللخالق القدير جلّت قدرتُه في خليقته علمُ غيبٍ للأذهان عنْ مداه انقطاع.

ومالي والتكلف لما لا أحتاجُ إليه من هذا القول، بين يديْ ذي الجلالة والمجادة والفضل والطَّول ؟ فله من العقل الأرجح، ومن الخلق الأسجح، ما لاتلتاط معه تهمتي بصَفَره، ولا تنفق عنده وشاية الواشي لا عُدَّ من نَفَر، ولا فاز قِدحُه بظَفَره، والمولى يعلمُ أن الدنيا تلعب باللاعب، وتجرّ براحتها إلى المتاعب، وقديماً للأكياس من الناس خدعت، وانحرفت عن وصالهم أعقل ما كانوا وقطعتْ، وفعلت بهم ما فعلت بيسار الكواعب تلك التي جبتْ وجدعت، ولئن رهصت وهصرت، فقد نهت وبصّرت، ولئن قرعت وأمعضت، لقد أرشدت ووعظت. وياويلنا من تنكّرها لنا بمرّة، ورميها لنا في غمرة أي غمرة، أيام قلبت لنا ظهر المِجَن، وغيم أفقُها المصحي وأدجن، فسرعان ما عاينّا حبالها مُنْبَته، ورأينا منها ما لم نحتسبْ كما تقوم الساعة بغتة، فمن استعاذ من شيء فليستعد مما صرنا إليه من الحور بعد الكَور، والانحطاط من النجد إلى الغور.

فبينا نسوسُ الناس والأمر أمرنا إذا نحنُ فيهم سوقةٌ نتنصّف
فأف لدنيا لا يدومُ نعيمُها تقلّبُ تارات بنا وتصرف

وأبيها لقد أرهقتنا إرهاقاً، وجرعتنا من صاب الأوصاب كأساً دهاقاً، ولم نفزع إلى غير بابكم المنيع الجناب، المنفتح حين سُدت الأبواب، ولم نلبس غير لباس نعمائكم حين خلعنا ما ألبسنا الملكُ من الأثواب، وإلى أمه يلجأ الطفل لجأ اللهْفان، وعند الشدائد تمتاز السيوف في الأجوان من الأجفان، ووجْهُ الله تعالى يبقى وكلُّ مَن عليها فانٍ، وإلى هنا ينتهي القائل ثم يقول : حَسْبي هذا وكَفَان.

ولا ريب في اشتمال العلم الكريم، على ما تعارفته الملوك بينها في الحديث والقديم، من الأخذ باليد عند زلّة القَدم، وقرع الأسنان وعض البنان من الندم، ديناً به تدينت حتى مع اختلاف الأديان، وعادة اطَّردت فيهم على تعاقب الأزمان والأحيان.

ولقد عرض علينا صاحبُ قشتالة مواضع معتبرة خير فيها، وأعطى من أمانه المؤكد فيه خطه بأيمانه ما يقنع النفوس ويكفيها، فلم نر ونحن من سلالة الأحمر، بمجاورة الصُّفر، ولا سوَّغ لنا الإيمان الإقامة بين ظهراني الكفر، ما وجدنا عن ذلك مندوحة ولو شاسعة، وأمنا من المطالب المشاغب حُمة شر لنا لاسعة، وأدركنا أي إدراك، قول الله تعالى النكر لذلك غاية الإنكار ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً﴾ وقول الرسول، عليه الصلاة والسلام، المبالغ في ذلك بأبلغ الكلام، «أنا برىء من مؤمن مع كافر لا تتراءى ناراهما»، وقول الشاعر الحاث على حث المطية، المتثاقلة عن السير في طريق منجاتها البطيّة :

وما أنا والتلدُّدَ نحو نَجْد ... وقد غصَّت تِهامةُ بالرجال

ووصلتْ أيضاً من الشرق إلينا، كتبٌ كريمة المقاصد لدينا تستدعي الانحياز إلى تلك الجنبات، وتتضمنُ مالا مزيد عليه من الرغبات، فلم نختر إلا دارنا التي كانت دار آبائنا من قبلنا، ولم نرتض الانضواء إلا لمن بحبله وصل حبلنا، وبريش نبله ريش نبلنا، إدلالا على محل إخاء متوارث لا عن كلالة، وامتثالا لِوُصاة أجداد لأنظارهم وأقدارهم أصالة وجلالة، إذ قد روينا عمن سلف من أسلافنا، في الإيصاء لمن يخلف بعدهمْ من أخلافنا، أن لا يبتغوا إذا دهَمَهم داهم بالحضرة المرينية بدلا، ولا يجدوا عن طريقها في التوجه إلى فريقها معدلا، فاخترقنا إلى الرياض الأريضة الفجاج، وركبنا إلى البحر الفُرات ظهر البحر الأجاج، فلا غرْو أن نردَ منه على ما يقر العين، ويشفي النفس الشاكية من ألم البين، ومن توصل هذا التوصل وتوسل بمثل ذلك التوسل، تطارحاً على سدة أمير المؤمنين، المحارب للمحاربين، والمؤمِّن للمستأمنين، فهو الخليقُ الحقيقُ بأن يسوغَ أصفى مشاربه، ويبلغَ أوفى مآربه، على توالي الأيام والشهور والسنين، ويخلص من الثبور إلى الحبور، ويخرج من الظلمات إلى النور، خروج الجنين، ولعل شعاع سعادته يفيض علينا، ونفحة قَبول إقباله تسري إلينا، فتخامرنا أريحية تحملنا على أن نبادر، لإنشاد قول الشريف الرَّضِي في الخليفة القادر :

عطفاً أمير المؤمنين فإننا ... في دوحة العلياء لا نتفرقُ
ما بيننا يوم الفخار تفاوتٌ ... أبداً، كلانا في المعالي مُعرقُ
إلا الخلافة ميزتك، فإنني ... أنا عاطل منها وأنت مطوقُ

لابل الأحرى بنا والأحجى، والأنجح لسعينا والأرجى، أن نعدل عن هذا المنهاج، ويقوم وافدنا بين يديْ علاه مقام الخاضع المتواضع الضعيف المحتاج، وينشدَ ما قال في الشيرازي ابن حَجاج :

الناس يفدونك اضطراراً منهم، وأفديك باختياري
وبعضُهم في جوار بعض وأنت حتى أموت جاري
فعش لخبزي وعشْ لمائي وعشْ لداري وأهل داري

ونستوهب من الوهاب تعالى جلّت أسماؤه، وتعاظمت نعماؤه رحمة تجعل في يد الهداية أعنتنا، وعصمة تكون في مواقف المخاوف جُنّتنا، وقبولا يعطف علينا نوافر القلوب، وصُنعاً يُسنّي لنا كل مرغوب ومطلوب، ونسأله وطالما بلغ السائل سؤلا ومأمولا، متاباً صادقاً على موضوع الندم محمولا، ثم عزاء حسناً وصبراً جميلا، عن أرض أورثها مَن شاء من عباده معقباً لهم ومُديلا، وسادلا عليهم من ستور الإملاء الطويلة سُدولا ﴿سُنَّةُ الله الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدْ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً﴾ فليطر طائرُ الوسواس المرفوف مطيرا، كان ذلك في الكتاب مسطوراً، لم نستطع عن مورده صدوراً، وكان أمر الله قَدَراً مقدوراً.

ألا وإن لله سبحانه، في مقامكم العلي الذي أيده وأعانه، سراً من النصر يترجم عنه لسان من النصل، وترجع فروع البشائر الصادقة، بالفتوحات المتلاحقة، من قاعدته المتأصلة إلى أصل، فبمثله يجب اللياذ والعياذ، ولشبهه يحق الالتجاء والارتجاء، ولأمر مّا آثرناه واخترناه، بعد أن استرشدنا الله سبحانه واستخرناه، ومنه جل جلاله نرغبُ أن يخير لنا ولجميع المسلمين، ويؤوينا من حمايته ووقايته إلى معقل منيع وجناب رفيع، آمين آمين آمين، ونرجو أن يكون ربنا، الذي هو في جميع الأمور حسبُنا، قد خار لنا حيث أرشدنا وهدانا. وساقنا توفيقه وحدانا، إلى الاستجارة بمِلِك حَفِي، كريم وَفي، أعز جاراً من أبي داود، وأحمى أنفاً من الحارث بن عُباد، يشهد بذلك الداني والقاصي والحاضر والباد، إن أغاث ملهوفاً فما الأسْوَد بن قنان يُذكر، وإن أنعش حُشاشة هالك فما كعب بن مامة على فعله وحده يُشكر، جليسه كجليس القعقاع بن شور، ومذاكره كمذاكر سفيان المنتسب من الرباب إلى ثور، إلى التحلي بأمهات الفضائل، التي أضدادها أمهاتُ الرذائل، وهي الثلاث : الحكمة والعدل والعفة التي تشملها الثلاث، الأقوال والأفعال والشمائل، وينشأ منها ما شئت من عزم وحزم، وعلم وحلم، وتيقظ وتحفظ، واتقاء وارتقاء، وصول وطول، وسماح ونائل، فبنور حلاه المُشرق، يفتخر المغرب على المشرق، وبمحتده السامي خطره في الأخطار، وبيته الذي ذكره في النباهة والنجابة قد طار، يباهي جميع ملوك الجهات والأقطار، وكيف لا وهو الرفيع المُنْتمى والنجار، الراضع من الطهارة صفْو ألبان الناشىء من السراوة وسط أحجار، في ضِئضىء المجد وبحبوح الكرم، وسراوة أسرة المملكة التي أكنافها حرم، وذؤابة الشرف التي

مجاذبتها لم تُرِم، من معشر أيّ معشر بخلوا إن وهبوا ما دون أعمارهم، وجبُنوا إن لم يحموا سوى ذمارهم، بَنُو مَرين، وما أدراك ما بنو مرين :

سمُّ العُداة وآفةُ الجُزُرِ

النازلـون بكـل معتـرك والطيبـون معاقـد الأزر

لهم من الهفوات انتفاء، وعندهم من السّير النبوية اكتفاء، انتسبوا إلى بر ابن قيس، فخرجوا في البر عن القيس، مالُهم القديم المعروف، قد نفد في سبيل المعروف، وحديثهم الذي نقلته رجال الزحوف، من طرق القنا والسيوف، على الحَسَن من المقاصد موقوف، تحمد من صغيرهم وكبيرهم ذابلهم ولدنهم، فللّه آباء أنجبوهم وأمهاتٌ وَلَدْنَهم :

شُمُّ الأنوف من الطراز الأول

إليهم في الشدائد الاستناد وعليهم في الأزمات المعوَّل، ولهم في الوفاء والصفاء والاحتفاء والعناية والحماية والرعاية الخطوُ الواسعُ والباعُ الأطول، كأنما عناهم بقوله جَرْوَل :

أولئك قومٌ إن بنوا أحسنوا إلينا وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
وإن كانت النعماء فيهم جزوا بها وإن أنعموا لا كدّروها ولا كدّوا
وتعذلني أبناء سعد عليهم وما قلت إلا بالتي علمت سعد

وبقوله الوثيق مبناه، البليغ معناه :

قومٌ إذا عقدوا عقْداً لجارهم شدوا العناجَ وشدوا فوقه الكربا

يزيحون عن النزيل كل نازح قاصم، وليس له منهم عائب ولا واصم، فهم أحق بما قاله في مِنْقَرٍ قيس بن عاصم :

لا يفطنـون لعيْب جارهـم وهـم لحفظ جوارهم فُطُنُ

حلاهم هذه الغريزة التي ليست باستكراه ولا جعل، وأميرُ المؤمنين دام نصره قسيمُهم فيها حذْو النعل بالنعل، ثم هو عليهم وعلى مَن سواهم بالأوصاف الملوكية مسْتعل، أرفضَّ مُزنُهم منه عن غيث مُلث يمحو آثار اللزبة، وانشق غيلهم منه عن ليث ضار متقبض على براثنة للوثبة، فقل لسكان الفلا : لا تغرنكم أعدادكم وأمدادكم، فلا يبالي السرحان المواشي سواء مشى إليها النَّقَرَى أو الجفَلَى، بل يصدمهم صدمة تحطم منهم كل عرنين، ثم يبتلع بعد أشلاءهم المعفَّرة ابتلاع التنين، فهو هو كما عرفوه، وعهدوه وألفوه، أخو المنايا، وابن جَلا وطلاعُ الثنايا، مجتمع أشُده، قد احتنكت سنه وبان رشده، جاد مجد، محتزم بحزام الحزم مشمّر عن ساعد الجد :

لا يشرب الماء إلا من قليب دم ولا يبيتُ له جارٌ على وجَل

أسَديُّ القلب آدميُّ الرواء، لابس جلد النمر لذوي العناد والنواء :

وليس بشاويٌّ عليه دمامةٌ إذا ما سعى يسعى بقوس وأسهم

ولكنه يسعى عليه مُفاضةٌ دلاصٌ كأعيان الجراد المنظَّم

فالنجاء النجاء سامعين له طائعين، والحاءَ الوحاء لاحقين به خاضعين، قبل أن تساقوا إليه مقرنين في الأصفاد، ويعيا الفداءُ بنفائس النفوس والأموال على الفاد، حينئذ يعض ذو الجهل والفدامة على يديه حسرة وندامة، إذا رأى أبطال الجنود، تحت خوافق الرايات والبنود، قد لفحتْهم نار ليست بذات خمود، وأخذتهم صاعقة مثل صاعقة الذين من قبلهم عاد وثمود، زعقات سَبَطانات تؤز الكتائب أزّا، وهمزا محققا للخيل بعد المد المشبع للأعنة همزاً، وسلا للهندية سلا وهزاً للخطية هزاً، حتى يقول النسر للذئب : «هل تُحسُّ منهم من أحد أو تسْمع لهم ركْزاً»، ثِقْ خليفة الله بذاك، في كل مَن رام أذى رعيتك أو أذاك، فتلك عادة الله سبحانه وتعالى في ذوي الشقاق والنفاق، الذين يشقُّون عصا المسلمين ويقطعون طريق الوفاق، وينصبون حبائل البغي والفساد في جميع النواحي والآفاق. فلن يجعلهم الله عز وجل من الآمنين، أنّى وكيف وقد أفسدوا وخانوا وهو سبحانه لا يُصلح عمل المفسدين، ولا يهدي كيدَ الخائنين.

وها نحن قد وجهنا إلى كعبة مجدكم وجوه صلوات التقديس والتعظيم، بعدما زَيّنّا معاطفها باستعطافكم بدر ثناء أبهى من در العقد النظيم، منتظمين في سلك أوليائكم، متشرفين بخدمة عليائكم، ولا فَقَد عزة ولا عدمها، مَن قصد مثابتكم العزيزة وخدمها، وإن المترامِيَ على سنائكم، لجدير بحرمتكم واعتنائكم، وكل ملهوف تبوأ من كنفكم حصناً حصيناً، عاش بقية عمره محروساً من الضيم مصوناً. وقد قيل في بعض الكلام : مَن قعدت به نكاية الأيام، أقامتْه إغاثةُ الكرام، ومولانا أيده الله تعالى وليُّ ما يزفه إلينا من مَكرمة بكر، ويصنعُه لنا من صنيع حافل يخلد في صحائف حسن الذكر، ويروي معنعنَ حديث حمده وشكره طرسٌ عن قلم عن بنان عن لسان عن فكر، وغيره مَن ينام عن ذلك فيوقظ، ويسترسل مع الغفلة حتى يتذكر ويوعظ، وما عُهِد منذ وجد إلا سريعاً إلى داعي الندى والتكرم، بريئاً من الضجر بالمطال والتبرم، حافظاً للجار الذي أوصى النبي، ﷺ، بحفظه، مستفرغاً وسعه في رعْيه المستمر ولحظه، آخذاً من حسن الثناء في جميع الأوقات والآناء بحظه :

فهو من دوحة السّنا فرعُ عز ليس يحتاج مجتنيه لهز

كفُّه في الأمحال أغزر وبْل وداره في الخوف أمنع حرز

حلمه يُسفر اسمُه لك عنـه … فتفهَّم يا مُدّعي الفهم لغزي
لا تسله شيئاً ولا تستنلـه … نظرة منه فيك تغني وتجزي
فنداه هو الفُرات الذي قـد … عام فيه الأنـام عـومَ الإوز
وحماه هـو المنيـع الـذي تـر … جع عنه الخطوب مرجع عجز
فدعـوا دهنـه يـزاول قــولي … فهو أدرى بما تضمَّن رمزي
دام يُحيي بكل صُنع ومَـنّ … ويعافي من كل بؤس ورجـز

وكأنا به عمل على شاكلة جلاله، من مد ظلاله، وتمهيد حلاله، وتلقى ورودنا بحسن تهلله واستهلاله، وتأنيسنا بجميل قَبوله وإقباله وإيرادنا على حوض كوثره المُترع بزُلاله، والله سبحانه يسعدُ مقامه العلي ويسعدنا به في حله وارتحاله، ومآله وحاله، ويؤيدُ جنده المظفر ويؤيدنا بتأييده على نزال عَدوّه واستنزاله، وهز الدوابل لإطفاء ذباله، وهو سبحانه وتعالى المسؤول أن يريه قرة العين في نفسه وأهله وخدامه وأمواله، وأنظاره وأعماله، وكافة شؤونه وأحواله.

وأحقّ ما نصل بالسلام وأولى، على المقام الجليل مقام الخليفة المولى، أزكى الصلاة والسلام على خاتمة أنبيائه وأرساله، سيدنا ومولانا محمد، ﷺ وعلى جميع أصحابه وآله، صلاة وسلاماً دائمين أبداً موصولين بدوام الأبد واتصاله، ضامنين لمجددهما ومُرددهما صلاحَ فاسد أعماله، وبلوغَ غاية آماله، وذلك بمشيئة الله تعالى وإذنه وفضله وإفضاله.

الحب الإلهي في التراث الأندلسي

محمد الكتّاني

— 1 —

لعله ليس في معاجم اللغات الإنسانية كلمة ألح ضرورة للتعبير عن مشاعر الإنسان، وأصدق في الدلالة على تلك المشاعر من كلمة الحب. وآية ذلك أن تاريخ البشرية كله من حيث النزوع المحرك لكل فعالياته لم يكن سوى نسيج من خيوط الحب أو نقيضه، أو الرغبة والرهبة والوئام والخصام. كما أنه ليس في فنون الإنسانية فن لا يعبر عن الحب ودواعيه ومباهجه ومآسيه.

وإذا كان الحب هو الغالب على موضوعات الشعر الإنساني في كل الآداب، فلأن الشعراء هم الذين عبروا عن هذا الحب بلغة القلب لا بلغة العقل. ومع ذلك فإن الحب يظل خِبرة وجدانية لا تفِي اللغة بتصويرها وإيحاءاتها، وحَسبُها أن تشير إلى وجوده ونوعه، لااستيعاب حقيقته واكتناه سره. أقول نوعه لأن الحب أنماط وأنواع. وفي «المأدبة» le banquet وهي إحدى محاورات أفلاطون الهامة يجري أفلاطون الحوار عن الحب من وجهات نظر مختلفة تكاد تغطي كل المنازع فيه من شعرية وأخلاقية وبيولوجية واجتماعية وفلسفية وسوفسطائية.[1] ويكاد أفلاطون يخلص بنا إلى أن الحب ينطوي على حركة خلاص للإنسان، إما للخلاص من الحرمان، بإشباع الذات مما تهوى وتعشق من مكملات لذاتها، وإما للخلاص من هذه الذات ونزعاتها وغرائزها المتناقضة للتسامي بها نحو المطلق، شعورا منها بالنقص والخصاصة الموجعين.

حقا إن الإنسان يَحِن أحيانا إلى الحب الخالص الذي لا تشوبه شائبة. ولكن هل يستطيع تحقيق ذلك في غير الحب الذي ينشد الجمال المطلق، الذي لا تُبَدِّدُه الصيرورة والتغير، لأنه يتعلق بما لا مجال فيه للصيرورة والتغير. الحب الذي لا يتعارض مع الواجب أو مع الأخلاق ؟ ؟

هذا التساؤل هو خير تمهيد يَدلِف بنا نحو الحب الإلهي بعامة، والحب الإلهي في التراث العربي الإسلامي بخاصة، هذا التراث الذي ساهم بقوة وعمق في إغناء التراث الإنساني في موضوع الحب الإلهي، وربما بِشكل متميز لا نظير له في معظم الآداب الإنسانية.

لقد كان الحب باعتباره عاطفة إنسانية من موضوعات الشعر العربي الأسَاسية، فديوان الغزل في الأدب العربي حافل بروائع الشعر، الغَنِي بالصدق والجمال والتصوير الفني. والكتابات عن الحب في الأدب العربي تمتزج بالأغراض الأخرى في مصنفات ككتاب «مروج الذهب» للمسعودي (– 346) و«كتاب الحيوان» للجاحظ (– 255) و«رسائل إخوان الصفا» (القرن الرابع). وتستقل في كتب قائمة حول الحب وحده، تحليلا ووصفا وفلسفة، ككتاب «الزّهرة» لأبي بكر بن داود الطاهري (– 297) و«روضة المحبين» لابن قيم الجوزية (– 751) و«مصارع العشاق» لابن السراج (– 500) و«اعتلال القلوب» لأبي بكر ابن جعفر الخرائطي (– 327) و«روضة العاشق ونزهة الوامق» لأحمد ابن سليمان الكسائي (– 635) و«طوق الحمامة في الألفة والألاّف» لابن حزم (–456) و(المُوَشّى» لأبي الطيب محمد الوشّاء (– 325).

هذا، عَدَا الدواوين الجامعة لمنتقى الأشعار كـ «ديوان الصبابة» لابن أبي حجلة التلمساني (– 776) و«الحدائق» لابن فرج الجياني (– 366).(2)

ومن المناسب أن نصنف التراث العربي حول الحب في الأصناف التالية :

1 – كتب الأدباء والأخباريين الذين يجمعهم منهج واحد هو التسلية للقراء، والجمع بين أدب المسامرات وأدب التعليم والأخلاق، وسوق أخبار العشاق وأشعارهم ومستظرفاتهم مع تحليل لبعض الظواهر النفسية الملازمة للعاشق والمعشوق. والجاحظ رائد هذا الاتجاه.

2 – كتب الفقهاء والوعاظ الذين يجمعهم منهج واحد أيضا هو مزج أحاديث المحبة بالتعليم الأخلاقي والتحذير من موبقات الهوى وانتهاك المحارم، مع وصف الوقائع العاطفية والاجتماعية المتصلة بالعشق لبيان آثارها على سلوك الفرد والمجتمع كابن الجوزي وابن القيّم.

3 – كتب الفلاسفة الذين يجمعهم منهج واحد هو تعليل ظاهرة المحبة في النوع الإنساني بعلل قصوى تنتظم الكون كله، وينضوي معهم كتاب أدبيات النفس من

الحكَماء الذين جمعوا بين الطب الجسماني والطب النفسي مثل إخوان الصفا وابن سينا.

4 – كتب الصوفية عن المحبة الذين يجمعهم منهج واحد هو التسامي بالمحبة. ووصفها عند السالكين أو العارفين الذين تعلقوا بالذات الإلهية، ورأوا أنها الجديرة بالمحبة والفناء في أنوارها القدسية. ورائد هذا الاتجاه – فيما نرى – هو عبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ المتوفى سنة 696 هـ في كتابه «مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب».

– 2 –

بعد هذه المقدمة نقف عند الحب الإلهي بصفة خاصة تمهيدا لمعرفة إسهام التراث الأندلسي في الكشف عن حقيقة هذا الحب وتحليله أو وصفه أو التغني به.

كان الحب في الأدب العربي – كما قلنا من قبل – الموضوع الغالب على الشعر العربي باعتباره عاطفة تنبعث من محب تجاه محبوب هو المرأة. فلم يكن حينئذ يستعمل الحب إلا في هذا المستوى من شوق الرجل وهيامه وافتتانه بجمال المرأة المعشوقة، حتى ظهرت رابعة العدوية (– 185) التي يقول عنها المستشرق لْوِيسْ ماسينْيون : «إنها تركت في الإسلام أريجا من الولاية لن يندثر، وإنها استعملت في غير تردد لفظ الحب في العشق للذات الإلهية، اعتمادا على ما ورد في القرآن.[3]

ولعل قولها في سياق هذا الحب الإلهي لم يُسبق إليها. وظل حتى اليوم مثل الأريجْ الذي لم يندثر عبيره.

أحُـبك حُـبَّين حب الهوى وحبّـاً لأنك أهـل لـذاكا
فأما الذي هـو حُب الهوى فشغلي بذكرك عمّـن سواكا
وأمـا الـذي أنت لـه فكشفك لي الحُجْبَ حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولاذاك لي ولكن، لك الحمد في ذا وَذاكا

ويرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أن رابعة هي التي أضافت لفظ الحب إلى معجم اصطلاحات التصوف من خلال شعرها وكلماتها المأثورة، وأن هذه الإضافة لم تكن شيئا عاديا، وإنما كانت فتحا جديدا غيرت به مسيرة التوجه الصوفي، وكشفت عن تجربة جديدة لا صلة بينها وبين الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب.[4]

وقد سبق رابعة العدوية صوفيةٌ زُهّاد، كما عاصرها وجاء بعدها آخرون، كانوا يعيشون هذه التجربة الروحية العميقة، بعد أن هيأتهم ظروفهم الاجتماعية والروحية

للتسامي نحو الحقيقة الإلهية، مهما كلفهم ذلك من شظف وزهد وحرمان ومعاناة واغتراب عن العالم. وقد ترددت على ألسنة بعضهم كلمات الحب والشوق والعشق، مثل مالك ابن دينار (– 131) الذي كان يستعمل لفظ «الشوق». وعبد الواحد بن زيد (– 177) الذي استعمل لفظ «الحب». واتحاد المحب والمحبوب، مثله مثل ذي النون المصري المعاصر له (– 245). أما يحيى بن معاذ الرازي (– 258) فقد استعمل لفظ «الحب» في الحب الإلهي بغير تحفظ. وأما سَحْنون بن حمزة (– 290) فقد كان ملقَّبا بسحْنون المُحِب، لكثرة ما تحدث عن المحبة.

لكن الكتابة في الحب الإلهي أو في المحبة كما في استعمال القُشَيْري (– 465) في «الرسالة»[5]،

أقول، لكن الكتابة في المحبة كما يعيشها ويعانيها الصوفي السالك لم تكن في معظم المصنفات والآراء والأقوال المأثورة عن الصوفية سوى إشارات كان الأسلوب الشعري، حتى في النثر، يعبر عنها من داخل التجربة، فظلت بسبب ذلك مجرد أحاسيس ومشاعر متناثرة مختلفة باختلاف أذواق الصوفية. وحتى في التصانيف الخاصة بالتصوف (علماً وتجربة) لم يتجرد الحديث عن المحبة عن هذه الصفة الذاتية، مثلما نجد ذلك عند الكلاباذى (– 380) في كتابه «التعرُّف لِمذهب التصوف» أو عند أبي طالب المَلكي (– 386) في كتابه «قوت القلوب».

ولا نعثر على الكتابة في الحب الإلهي من منظور موضوعي، أي من خارج التجربة الصوفية، وإن بتعاطف أو قل باستبطان وتمثل عقلي ووجداني، لأول مرة إلا عند ابن الدباغ أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري القيرواني (– 696) في كتابه «مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب».[6]

فهذا الكتاب يتحدث عن المحبة من مَقام «الصحو» لامن مقام «السكر»، ومن منظور التفلسف والتحليل لامن منظور الخبرة والمعاناة. وبما أنه من المتأخرين فقد استطاع أن يَطَّلع – فيما يبدو لنا – على كل الآراء الفلسفية عن العشق المتأثرة بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

لكن، تتعيَّن هنا الإشارة إلى أن أحكامنا هنا ستظل غير جازمة ولا حاسمة، مادام الكثير من تراثنا الفكري والصوفي قد ضاع أو أصبح في حكم المفقود. من ذلك مثلاً أن لسان الدين ابن الخطيب الأندلسي (– 776) في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف»[7] ذكر في مقدمة هذا الكتاب أنه كان قد اطلع على جملة من الكتب المؤلفة في المحبة، منها كتاب شَيْذَلة، وهو كتاب – حسب تعبيره – يَشْهَده العَوام

ويَستَخفُّه الهُيَّام. وشيذلة هذا هو أبو المعالي عزيزي بن عبد الملك بنَ منصور الجيلي الشافعي المعروف بشيذلة (— 496). ذكروا له من الكتب «لوامع أنوار القلوب في جمع أسرار المحبوب» و«مصارع العشاق في شارع الأشواق». وهما من حكم المفقود. كما ذكَرَ ابنُ الخطيب من جملة الكتب رسالة ابنِ وَاطيل، وهو شخصية أندلسية لم نقف لها على ترجمة، وكان من دعاة الوحدة المطلقة، ومن أتباع ابن سَبْعين — فيما يظهر —، وربما كان اسمه تحريفا لابن واصل والمعروف بهذا الإسم وهو أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سالم الحَمَوي الأديب المؤرخ (— 697). ومن جملة تلك الكتب كتاب ابن الدباغ «مشارق أنوار القلوب» وكتاب ابن خلصون، وهو أبو القاسم محمد بن خَلصون اللوشي. وكتابه المشار إليه هو «وصف السلوك إلى ملك الملوك» وهو أيضا في حكم المفقود.

لقد كان التصوف العرفاني قد انتشر في الأندلس خلال القرنين السادس والسابع، وظهرت فيه طوائف وجماعات مثل السبعينية والشوذية اللتين انتشرتا خاصة في شرقي الأندلس بإقليم مُرسية. كما ينص على ذلك ابن الخطيب حين يذكر من الجهات التي انتشر فيها وَادِيَ رقوط Val de Ricote. يذكر ابن عربي في «رسالة القدس» تراجم خمسة وخمسين شيخا من شيوخه الروحيين، معظمهم من الأندلس، ولا نظن كما يظن آنْجِلْ بَالِنثيا[8] أنهم لم يكتبوا شيئا عن تجاربهم الروحية، وإنما نظن أن الكتابة في التصوف على طريقة أهل الوحدة المطلقة أو على مذهب وحدة الوجود كانت تلقى معارضة شديدة لدى الفقهاء. وكتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» لابن الخطيب أحدُ الكتب التي أحرقت وَحوكمَ عليه صاحبها.[9]

— 3 —

إن كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» للسان الدين ابن الخطيب لَم يَرد له ذكر لدى جميع الدارسين والباحثين الذين تحدثوا عن كتب الحب أو المحبة في التراث العربي الإسلامي.[10] برغم صدوره محققا سنة 1970. وكان معروفا في فهارس المخطوطات بالمكتبات العربية في المشرق والمغرب قبل ذلك. وعنوانه يغري ويفصح عن مضمونه بلا حاجة إلى التنقيب والبحث في تضاعيف نصوصه.[11] وهذا ما دفعني إلى أن أسهم في التعريف به، معتبرا أنه من أهم الإسهامات في موضوعه في التراث العربي الإسلامي. إن لم يكن أهمَّها على الإطلاق. لذلك يجوز لنا التحدث عن الحب الإلهي في التراث الأندلسي من خلال كتاب لسان الدين ابن الخطيب آملين أن يأخذ ما يستحقه من اعتبار في دراسة الدارسين لموضوعه في مستقبل الأيام.[12]

إن موضوع الحب الإلهي في التراث الأندلسي يأخذ نُسْغَه القوي من صَمِيم التجربة الصوفية الخصبة لأعلام التصوف الأندلسي والمغربي في مرحلة يصعب معها التمييز بين مكونات البيئة الأندلسية والبيئة المغربية لدى الصوفية الكبار، وتشكيل تلك المكونات المزدوجة لشخصياتهم وإغناء تجاربهم وتسديد سلوكهم، مثل أبي عبد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحَلْوي (القرن السابع) وأبي الحسن الشُشْتري (– 668) وأبي العباس أحمد بن محمد ابنِ العَريف (– 536) ومحيي الدين ابن عربي الحاتمي (– 638) وأبي الحَكَم عبد السلام بن بَرَّجان (– 530). وقد أغنى الفكر الصوفي الأندلسي الفكر الصوفي الإسلامي بالعطاء والتعميق والإضافة، التي تركت طابعها في جل المذاهب الصوفية في المشرق والمغرب، إن لم نقل في التصوف المسيحي نفسه في أوروبا.(12)

ويكفي أن نذكر أعلام التصوف الأندلسي كابن قَسِيي (– 546) والشوذي وابن سبعين (– 669) ومحيي الدين ابن عربي الحاتمي (– 638) وابن عَبَّاد الرنْدي (– 777) لنستحضر من خلالهم أهم التيارات الصوفية المؤثرة في التصوف المشرقي بكل أقطابه ورجالاته، تيار وحدة الوجود، وتيار الوحدة المطلقة، وتيار التصوف الأخلاقي السنِّي، وأن نَذْكُر بجانبهم أعلام التصوف المغربي الذين كانوا مشايخ لمعظم صوفية العالم الإسلامي، كالشيخ أبي الحسن الشاذِلي (– 656) والشيخ أحمد زَرُّوق (– 899) والشيخ أبي عبد الله محمد الجَزُولي (– 870).

هذا التوجه الصوفي الزاخر بالعطاء والتوجيه لدى الأندلسيين والمغاربة هو الذي كان من وراء التأليف والتصنيف والإبداع في حقول العرفان الصوفي شعرا ونثراً. ولذلك يُعَد الإسهام الأندلسي في إغناء التراث المتعلق بالحب الإلهي إسهاما متنوعا بين شعر يتصدر فيه أبو الحسن الشُشْتري (– 668) بشعره وأزجاله مقام الريادة والتأثير البالغ في كل الزوايا والطرق المغاربية. أو بين رسائل ومصنفات صادرة عن فيض عرفاني بعيد الغور كرسائل محيي الدين بن عربي التي غدَت مصدرا ثرّاً لكل القائلين من الصوفية بوحدة الوجود، من حيث التنظير والتحليل الفلسفي.

ومما تنبغي الإشارة إليه في هذا السياق تأثر الفكر الأندلسي الإسلامي بالمدرسة الأفلاطونية التي تغلغل تأثيرها في عدد من كبار المفكرين من فلاسفة وصوفية في المشرق والمغرب. وكانت الأندلس قد نالت حظها من التأثير بالأفلاطونية المحدثة منذ القرن الرابع الهجري على يد الحركة الفكرية التي أنشأها محمد بن مَسَرَّة القرطبي (– 318) وهو أول مفكر أصيل وعميق النظر ظهر في الأندلس. لقد أنشأ مدرسة أندلسية في

الفكر كان لها أنصارها ومريدوها.[13] وفي ألمريَّة قويت هذه المدرسة، وفيها ظهر محمد بن عيسى الألْبيري وأبو العباس بن العريف وابن جرجان وابن قِسي الذي قاد الثورة على المرابطين.

والأفلاطونية المحدثة مذهب فلسفي وديني صوفي تَكوَّن من فلسفات شرقية قديمة، مُزجت بالفلسفة اليونانية. وكونت مذهبا يلائم كل الملاءمة النزعات الدينية الصوفية. هذا المذهب يقول **أولا** بأن المعرفة الحقيقية إنما تتأتى بالكشف لا بالمنطق والاستدلال. ويقول **ثانيا** بأن معرفة الأول المطلَق أو الله هي أساس كل شيء، وهو الحقيقة وما عداه وَهْمٌ، ويقول **ثالثا** بأن الإنسان عليه أن يرتقي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، عن طريق التجربة الذوْقية والرياضة الصوفية ليعود بذلك إلى الفناء في الحقيقة الأزلية التي صدر عنها. ويقول **رابعا** بأن الوجود كله تنتظمه وحدة جامعة قائمة على تراتب في تجلياته من المعقولات. وأن العالم المادي فاض عن الأول فيضا مثل فيض أشعة الشمس عن الشمس. فالعالم قائم بالله لأنه عنه صدر وجه استمراره.

ويقول **خامسا** بأن المعرفة، وهي لا تتأتى إلا بالكشف عن طريق التسامي عبر التراتب الصاعد من المحسوس إلى المعقول، لاتتمثل في حقيقتها إلا على صورة اتحاد الكاشف بالمكشوف. بمعنى أن النفس الإنسانية حين تكتشف الحقيقة فإنما تنسلخ من التعددية والكثرة لتصل إلى الوحدة المطلقة. وهذه الوحدة المطلقة لا تتحقق إلا في الوجْد أو العِشق. فتبلغ النفس بذلك حال الفناء والمحْو تجاه الواحد الأحد المطلق، الموجود وحدَه بحقّ.[14]

— 4 —

بعد الإلمام بهذا المناخ الفكري والفلسفي الصوفي الذي تهيأ للأندلس، والذي أشرنا فيه إلى تأثر عدد كبير من صوفيتها ومفكريها بالأفلاطونية المحدثة مثل ابن عربي وابن سَبعين وابن مَسرّة قبلهما، وبعد التذكير بأن هذا التيار الصوفي العرفاني كان يوازيه تيار صوفي سُني أخلاقي قائم على جهاد النفس والتخلق بالشريعة ثم التحقق بها. يمكننا أن نستلخص بأن الأندلس كانت ككل البلاد الإسلامية في المشرق والمغرب قد أسهمت في هذه الحياة الروحية الخصبة العقلية والوجدانية التي أتاحها الإسلام أولاً، وأتاحتها أسباب التواصل والتفتح على التراث الشرقي. وأتاحتها التجارب الشخصية الفذة التي أغنت الحضارة الإسلامية في بعدها الروحي والفكري بفضل أعلامها ورجالاتها. وكان التراث الصوفي من بين أنواع التراث التي كان للأندلسيين فيها حضور وإبداع، وتعميق وإشعاع.

وبذلك ننتقل إلى فقرة أخرى من هذا البحث لنقف خلالها مع أثر مهم من آثار التصوف الأندلسي، وهو كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» للسان الدين ابن الخطيب السلْماني (713 – 776) الغرناطي دارا ومقاما، الفاسي مدفنا، والذي وفَّاه حقه في الترجمة له والإفاضة في أدبه المَقَّري في «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب».

صحيح أن هذا الكتاب لم يصنفه صوفي سالك مشهود له بالأحوال والمقامات، وإنما ألفه أديب شاعر ومؤرخ وفقيه وطبيب، شغلته السياسة وإدارة مملكة غرناطة خلال عِقدين من السنين على الأقل. ولكن الكتاب نفسه، لا التخمينات والافتراضات والظنون، هو الذي يمكننا من ناصية الحكم والتقويم المُنْصِفين للمؤلّف وكتابه. فهذا الكتاب في مضمونه وتنظيمه وبناء منهجه لم يُؤلف في التراث الصوفي مثله من سابق ولاحِق. وهذا ما سنوضح بعض جوانبه على سبيل الإيجاز والإشارة لضيق المقام عن التوسع والإفاضة.

يَجُول ابن الخطيب في الفضاء الثقافي والمعرفي لعصره، فيتأثر بمكوناته ومقوماته، وينصهر في النموذج الثقافي الإسلامي لعالم ذلك العصر الذي لابد أن يجمع بين كل العناصر المختلفة من علوم وفنون وآداب ومعارف وخبرات وممارسات، من بينها التصوف والتفتح على عالم المكاشفة والذوق، إلى جانب علم الكلام وحذق الفلسفة والفنون العلمية كالموسيقى والتنجيم والفلك والطب والزراعة، إلى جانب الكتابة الفنية والترسل والشعر. وكتابُه مرآة لهذا التنوع الخصب، الذي برغم ما بلغه من التنوع والاختلاف، فإنه اكتشف من ورائه وحدة ناظمة، تجمع شتاته، وتضم متفرقه في بناء محكم يغذي النفس الإنسانية، ويسدد وجهتها نحو اكتشاف وحدة الوجود، عبر مالا يحصى من التعدد والكثرة لأشياء هذا الوجود.

وعندما يقدم ابن الخطيب على تصنيف «روضة التعريف»[15] يلم قبل ذلك بكثير من التصانيف والكتب في شتى المعارف الكلامية والصوفية والفلسفية، ويتأثر بوضوح بكتاب «مشارق أنوار القلوب» لابن الدباغ، حتى إنه ينقل عنه عبارات وفقرات بكاملها، ويستعمل المادة الشعرية الغنية التي وُظِّفت فيه على سبيل الاستشهاد، مضيفا إليها من محفوظه اطلاعه الغزير الذي يفوق بكثير ابن الدباغ.

وهو يعلن في مقدمة كتابه أنه اطلع على كتب كثيرة في المحبة، لكنه لم يجد فيها الكمال المنشود لموضوعه. وهذا الكمال هو المنهج المطلوب في إعطاء المحبة أو الحب الإلهي الصورة التي تنتظم الكون كله. وهذا ما جعل ابن الخطيب يختار رمز الشجرة،

لهذا الحب الإلهي. مقتبسا ذلك من الآية القرآنية : ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، ومقتبسا ذلك أيضا من التراث الصوفي والفلسفي في اعتبار الشجرة رمزا للكون. وقد ألف ابن عربي رسالة بعنوان «شجرة الكون» ورسالة «شجرة الوجود والبحر المورود»، كما ألف قبلهما محمد بن يوسف بن سعادة المرسى (– 565) «شجرة الوهْم المترقية إلى ذروة الفهم». وألف قبلهما صاعد بن فَتحون السرقُسْطي «شجرة الحكمة» وهو من تلاميذ ابن مَسرّة.

– 5 –

إن كتاب ابن الخطيب بالإضافة إلى تمثله لكل فلسفات الحب الإلهي سواء ما تجلى منها في صورة فلسفة عقلانية صِرْف، تنشد الحق، أو العلة الأولى أو واجب الوجود، أو في صورة خِبرة صوفية عرفانية تنشد التماهي بالحق. أو في صورة تَدَيُّن أمثل واقف عند حدود الشرع، منطلقا إلى ثواب الحق بالنظر إليه، أقول بالإضافة إلى هذه الخبرة التي هي شمولية الرؤية، شمول الدائرة لكل ما بداخلها، يقدم لنا شمولية في المكوِّنات التي تُكون الوقف الإنساني تجاه الحقيقة. أي أن الرؤية عنده – وهي بالطبع رؤية مستوحاة من كل التراث الفلسفي المشّائي والأفلاطوني والصوفي والإشراقي حملته على اصطناع رمز الشجرة للكون. لأن طبيعة الشجرة من بدايتها وهي بذرة في تراب، إلى نهايتها وهي ساق باسقة وأغصان وفروع ذاهبة في الفضاء هي طبيعة كل كائن من بدايته إلى نهايته. فالخلق واحد، والحق واحد، وإنما تعددت الصور والتجليات لذلك الحق. ولذلك اعتبرَ «النفس الإنسانية» بذرة قابلة لأن تكون شجرة واصلة بين عالم العماء وعالم الظهور والجلاء، إذا استُنبِتت، وسُقِيت وغذِّيت وهُذبت، واستَكْمَلت خلقها وتطورها وإيناعها.

وهو يصف هذه الشجرة في مقدمة كتابه كما يصف تأليفه في المحبة على نمط الشجرة. قائلا : «وجعلته شجرة وأرضا. فالشجرة المحبة مناسبة تشبيها، وإشارة لما ورد في الكتب المنزلة وتنبيها، والأرض النفوس التي تُغْرَسُ فيها، والأغصان أقسامها التي نستوفيها، والأوراق حكاياتها التي نحكيها، وأزهارها أثمارها التي نجنيها، والوصول إلى الله تعالى ثمرتها التي نَدّخرها بفضل الله ونقتنيها. شجرة لعمر الله يانعة، وعلى الزعازع متمانعة، ظلها ظليل، والطرف عن مداها كليل، والفائز بجناها قليل. رست في التخوم. وسمت إلى النجوم، وتنزهت عن أعراض الجسوم، والرياح الحسوم، وسقيت بالعلوم، وغذيت بالفهوم، وحملت كمائمها بالزهر المكتوم، ووفت ثمرتها بالغرض المروم». وإذا كنا لا نستطيع إعطاء صورة مصغرة عن مضمون الكتاب، لأن ذلك ليس من غرضنا فلا أقلَّ من أن نقف على بعض الإشكاليات التي يعالجها.

يعالج ابن الخطيب في كتابه عدة قضايا إشكالية من خلال النسق البنائي الذي يقوم فيه الحب الإلهي باعتبار هذا الحب مبدأ وغاية. أما اعتباره مبدأ، فمعناه أن وجود الكون كان منبثقا من إرادة المُكوِّن، التي وُصفت بكونها «محبة»، في الحديث القدْسي المأثور «كنتُ كَنزاً مخفيا فأحببتُ أن أُعرَف فخلَقتُ الخلق ليعْرِفوني»[16] وأما اعتباره غاية، فلأن غاية الكون كلها تتجه نحو التماهي مع حقيقتها الأولى. وأهم القضايا الإشكالية التي يعالجها في نظرنا ثلاث قضايا أساسية :

أولاها، قضية وجودية، وهي تعليل المحبة أو الحب، مِمَّ ينشأ ؟ وما النزوع الذي يحركه ويُبَرر وجوده واستمراره ؟

ثانيتهما، قضية منهجية، وهي علاقة الحب بالمعرفة، وهل نحب الله لنعرفه أم علينا أن نعرفه لنحبه ؟

ثالثتهما، قضية تقويمية أو معيارية، وهي إذا كان الكون كله قائما على السعي الحثيث من كل كائناته نحو الانتظام مع مبدئه الأول، وكان البشر بجميع معتقداتهم ومذاهبهم إنما يحومون حول النور الذي صدروا عنه بالحب الإلهي المغروز فيهم، وأنه ليس في الكون كله ما يتناقض مع هذا التوجه الأزلي فأين الخطأ في مناهج الضالين بالقياس إلى الصواب في مناهج المهتدين ؟ ؟

* **تعليل المحبة :**

يجاري ابن الخطيب المفكرين قبله، أو ينقل عنهم نفس التصور. وفي مقدمتهم ابن الدباغ. فيقسم مرتكزات الحب إلى ثلاثة، أو يقسم المحبة بحسب تلك المرتكزات إلى ثلاث :

1 – محبة المناسبة. 2 – محبة الجمال. 3 – محبة النوال.

فمحبة المناسبة فعل طبيعي يحدث في النفس بلا إرادة، لأنها المحبة الطبيعية التي تحدث بفعل التناسب الظاهر أو الخفي، بين المحب والمحبوب، وبهذا التناسب الظاهر أوالخفي بين الكائنات يحصل الائتلاف، وبانعدامه يحصل الاختلاف. وهذا التناسب موجود بين الأجسام وبين الأرواح وبين العقول. ومن الجائز أن يعجز العقل أحياناً عن إدراك ذلك التناسب لخفائه، ولكنه تَنَاسُبٌ موجود على أية حال، كالتناسب الموجود بين الألحان الموسيقية المُحْدِثة لغاية النشوة والتأثر، وبين المستمع إليها. حينما تبلغ به أقصى النشوة والتأثر، وإن كان علماء الموسيقى يعللون ذلك التناسب بحسب نظام التناسب الماثل في أجزاء الايقاع وما في النفس الإنسانية من التناسب في التكوين المزاجي. وكالتناسب الذي يتحدث عنه علماء التنجيم، حين يعللون العشق والمحبة بالعلل

القصوى التي هي توافق المُدَبرات والطوالع والسهام حين ولادة المحبة، وولادة المحبوب، بحيث يكون اختلاف المحبة بالأشد والأضعف باختلاف مدى المناسبات الواقعة حسب مواقع الأفلاك في البروج، وهيئاتها وهي مناسبات قائمة على أساس أوضاع فلكية تؤثر في إحداث المحبة بين المحبين. وهذه التقديرات في نظر ابن الخطيب ليست سوى أمور ظنية.

ومحبة الجمال هي المحبة الناشئة عن الميل القوي إلى ما يلذ ويطرب ويحدث المتعة الفنية. وهي إما معنوية كَولَع النفس بالفن ومحاسن الأشياء والقيم والمعاني، وإما مادية كاستحسان الصور الجميلة الذاتية، ويعبر عنها ابن الخطيب بالمحبة المجردة والمحبة غير المجردة. ولما كان الجمال هو سر المحبة في هذا الصنف منها كان ابن الخطيب قد وقف وقفة خاصة عند حقيقة الجمال.

ويرى ابن الخطيب أن الجمال نوعان : جمال مطلَق وجمال مُقَيّد. فالجمال المطلق لايليق إلا بالله، فهو نور السماوات والأرض، ونوره هو الجمال الإلهي الذي لا يُعلل ولا يكيف ولا يمثل، ولا يعرف كنهه أحد،

قال لي عنك رجال ليس للعقل مجال

والجمال المقيد أو النسبي نوعان أيضا، جمال كلّي، وهو الجمال الإلهي المنعكس على ظواهر الوجود، المنبعث من الجمال المطلق على كل الموجودات الموصوفة بالجمال من عقل ونفس وكوكب وطبيعة وجسم ومعدن ونبات، وقد نال كل موجود من ذلك الجمال بقدر معلوم، ولولا حظه من ذلك الجمال لم يكن له وجود البَتَّة. فوجود الشيء مظهر لمدد الجمال الإلهي فيه، وتلقيه لأشعة من نوره. وهو جمال يخفى لشدة ظهوره كالنور الذي لا يبصر مجردا من غير انعكاس على الموجودات.

أنّى يرى الشمس خفّاش يلاحظها والشمس تبهر أبصار الخفافيش

ولا يدرك هذا الجمال الكلي على الحقيقة إلا من صارت نفسه كُلِّية تبصر الوجود على حقيقة ماهو عليه، وأنه فيض من الجمال والكمال الإلهيين. وَمُدْرِكُه فَانٍ لا محالة في عشقه والتولّه به. وإن تحدث عنه تحدث بالرمز والكناية.

إني لأكني عنه خيفة أن يَشي واش فأفضح في الهوى أو يفضحا

فأقول عند الليل يا قَمَر الدّجى وأقول عند الصبح يا شمس الضحى

ذالكم هو الجمال الكلي. أما الجمال الجزئي فهو نوعان كذلك : جمال ظاهر أو جلي، وجمال باطن أو خفي. فالجمال الخفي هو الجمال المعقول في الذوات والأشياء المجرد عن الحواس، ولا يدرك إلا بنور العقل الذي يناسبه. وهكذا يرجع عشقه إلى محبة

المناسبة. والجمال الجلي هو الجمال المتجلي في الأجسام، لا على جهة الحلول فيها، وإنما هو إشراق ونور. وهو مُدْرَك الحواس التي لا تدرك إلا أشكال الجسوم وأوضاعها. وعلى ما أدركته تؤديه إلى الخيال. وما تدركه الحواس ليس هو عين الجمال ولا ذاته، وإنما هو تجلّيه ومظهره المناسب لتلك الحواس. والنفس هي التي تُجرد من ذلك المحسوس معنى الجمال القائم فيه. وهو الذي تصفه أحيانا بالكمال في التناسب للهيأة الجسمانية الماثل فيها. فيترادف معنى الجمال والكمال على أساس أن أحدهما لا يتحقق إلا بالآخر.

ويوضح ابن الخطيب بعد أن يستفيد الكثير من آرائه من «مشارق أنوار القلوب» لابن الدباغ (— 696) أن الوجود الممكن، وهو ما سوى الله، كلّه ظلمة لولا نور الله الذي أشرق عليه، ولا نور إلا نور الله، ونوره القُدسي هو سر الوجود والحياة والجمال والكمال. وهذا النور القدسي هو الذي أشرق على العالم فتلقّى منه كل موجود بحسب قدرة احتماله، فأشرق على العوالم الروحانية، ومنها أشرق على مادونها من النفوس الإنسانية، ثم طرحته النفوس على صفحات الجسوم، فكل ما وقعت عليه حواس الإدراك مما يفيدها حسنه أو يثير تعجبها جماله، أو يبهرها نوره أو يشوقها حبه أو يروقها تناسبه فليس إلا أشعةً من نور الله الساري في كل شيء شيء، وكل نَفْس نفس بقدر تهيؤ ذلك الشيء أو تلك النفس لتلقيه. وكلما لمحت النفس ذلك النور على صفحات الموجودات والهيآت والنفوس والأجسام هامت به واشتد ولوعها، لأنه أصلها وعنصرها، فهي تحن إليه حنين الشيء إلى أصله.

أليس يقول الشاعر :

رآها ناظري فصبا إليها وشبه الشيء منجذب إليه

فمحبة الجمال — على هذا التحليل — أعلى من محبة التناسب. لأنها محبة انجذاب الشيء إلى أصله. فهي محبة وجودية إن صح التعبير. إلا أن النفس ببادىء الرأي لا تعرف سبب حنينها ولا علة مَيْلها ولا داعية استحسانها. كما يقول الشاعر :

لم يدر من أين أصيب قلبه وإنما الرامي درى كيف رمى

ويحلل ابن الخطيب مستويات انعكاس الجمال الإلهي الجزئي على أجزاء الوجود، فيرى أن الموجودات تتفاوت في تقبل الجمال الإلهي حسب طبيعتها. من غير أن يكون نور الجمال الذي انعكس عليها مختلفا في طبيعتها. وإنما الاختلاف في مستويات تجليه، ونوعيات ذلك التجلي. فمن الذوات ما يقبل من ذلك الجمال الكلي صفات الوجود والحياة والنطق والمعرفة والكمال كالنفوس العارفة. ومنها مالا يقبل إلا الوجود والحياة والنطق كالنفوس التي دون النفوس العارفة. ومنها مالا يقبل إلا الوجود والحياة كالحيوان

والنبات. ومنها مالا يقبل إلا الوجود كالجمادات. والكمال وصف نسبي، يتحقق لكل موجود حسب ما تقبله طبيعته فيكون له من الجمال الجزئيّ بحسب ما يتهيأ له من الكمال الجزئيّ.

أما محبة الجمال في ضوء هذا التحليل فهي التماح نور أعلى بنور أدنى، أي إن الجمال لا يُدرَك إلا من قبل النفوس بما غرز فيها من الانجذاب إلى أصلها، وعلى قدر آلة الإدراك التي لها. فالجمال الجزئيُ الجسماني يدرك بالحواس، والجمال الجزئيُ الخفي يدرك بالعقول، لأنه معنوي من جنس مدركه. وإدراك الجمال الجزئيِّ الجلي يوصل إلى إدراك الجمال الجزئيِ الخفي، وكلاهما يوصل إلى إدراك الجمال الكلي، وإدراك الجمال الكلي يوصل إلى إدراك الجمال المطلق. وهكذا يصبح الكون كله بما فيه عالَماً من نور الله، لا ينجذب شيء فيه إلى شيء إلا بقوة تَطارُح نور أدنى على نور أعلى على نور أعلى منه وأشرف وأكمل.

ويعقد ابن الخطيب فصلا في كون كل ما في الوجود، بل الوجود كله، مُحِبٌّ عاشق. فما سوى الله كله عوالم يتجه أدناها إلى أعلاها في تراتب صاعد، فالعقول المجردة غير المسخّرة للأجسام متشوقة إلى بارئها مستهلكة في عبادته واجتلاء جماله، بقدر ما يرشح عليه من نور وما تستشعره من فقر إلى ذلك النور. وقُلْ مثل ذلك على الكائنات والموجودات العلوية من كواكب وأفلاك، وعلى الموجودات الجزئية من أشخاص. ومن آراء الحكماء في هذا السياق أن حركة كل متحرك في هذا الوجود إنما سببها وجود نفس متحركة تتعشق ماهو أعلى منها وتتشبه به. والكل متعشق متشوق إلى نور الله الكلي. وهو ما تعبر عنه الشرائع بطاعة الله، أي إسلام الكون كله وطاعته لخالقه، وانقياده لأمره. يقول ابن الخطيب :

«والعناصر التي تركبت منها الأشياء الكائنة الفاسدة أربعة : نار وماء وأرض وهواء، جعل الله فيها — وإن كانت جسوما — قُوًى تقوم مقام الأرواح في الحي، وهي الصُّوَر التي تتم بها مَاهِيَاتها، وبها تفعل بإذن الله فِي غيرها، من تَسْخين وتبريد وترطيب وتيبيس. وهي قسمان : ثقيل وخفيف. وثقيلها مشترك بين اثنين. وخفيفها مشترك بين اثنين، لينجذب بعضها إلى بعض، ويداخل بعضها بعضا بالوسائط المشتركة، فيتحرك [كل] إلى ما يناسبه...

فالثقيلان : الأرض والماء، ينجذب أحدهما إلى الآخر، ولا يمنعه مانع غير قاهر عن اتصاله [به] وتطارحه عليه، وملازمته إياه، كالماء على الأرض، والهواء إلى النار. وكل واحد متعشق بكله. فيشق الوِعاءُ المختوم على الهواء عمق البحر لا يرتد شوقه ولا يتراجع

طبعه حتى يتصل بعالم الهواء وتنزل القطرة من الغيث والحصاة من الوَدْق من أعلى الجو غير مقصرة إلى الأرض، ولا تستقر النقطة [إلا] أن تأتلف مع مثلها، وتطلب المنحدرات حتى تتصل بالأودية، ويذهب الكل على وجهه إلى البحر، لمُسْتَقَرِّ طبعها، وطينة جِبِلّتها، ومنتهى كَمَالِها فهي كلها عاشقة. وأي حركة عشقية أعظم من هذا ؟

والمولدات منها المعدنيات، ومَن تأمل عجائب المعادن، في وثوب الزئبق على الذهب وتعشقه به، والكبريت على الفضة، والمغناطيس على الحديد عجب [لذلك] وظهر له المعنى العشقي الذي لا يرتاب فيه.

والنبات وتعشق بعضه لبعض، وتآلف أرهاطه، والنحياز بعضها إلى بعض، في المسارح والمنابت وازدواج أشخاصه وأزهاره، والتفاف بعضه على بعض معانقا إياه، كالكروم واليقطين واليذرة والكشوثا والأفتيمون، ولا أعجب من وجود ذكوره لا تحمل، وكذلك إناثه مالم يدن منها الذكور، كالموز والنخيل لقربها من طباع الإنسان.

وأما الإنسان فهو أخص الجميع بخصوصية المحبة، والمتأدى إلى محبة الله، التي في ضمنها السعادة والبقاء. والمحبة الموجودة في العوالم العلوية موجودة في فطرته، لكونه مثالا منها، ونسخة مُدْمَجَةً في كُلّيتها.

وقد تبين أن ما سوى الله أيضا وهو العالم، سماؤه وأرضه، بما اشتملتا عليه مُحِبٌّ عاشق مُشتاق، معترف بمحبة الله، ممدود السبب من الله، موجود بالله، راجع إلى الله...»

ويفرق ابن الخطيب بين محبة المناسبة، ومحبة الجمال، بهذا التفريق : وهو أن محبة المناسبة التي تتصور بين الإنسان للإنسان قائمة كما وضحنا على التناسب بين الجسوم أو النفوس أو العقول. أما محبة الجمال فهي تعلق الجمال الجزئي بالجمال الكلي، وتعلق الجمال الكلي بالجمال المطلق. وإن وَرَد في لفظه ما يدل على أنها تؤول إلى المناسبة هي الأخرى.

وأما محبة النوال فهي محبة المواهب الروحانية والجسمانية، من مال أو جاه أو كمال يفيده المرء من شخص منعم أو كريم سخي أو عالم مُفَقّه أو نبيٍّ هادٍ.

وهذه المحبة بالنسبة للمَحَبَّتين السابقتين محبة عارضة، وليست ذاتية. فحين يحب المرء ما يناسبه بانجذاب طبيعي إليه، أو يحب ما يجتلي فيه نور الجمال الذي يعشقه بذاته، نجد محبة النوال تمثل لنا شخصا يحب آخر لأنه تلقى منه عطاء أو معرفة أو هداية، وإن كنا نختلف مَعَ مَنْ يرى أن هذه المحبة عارضة، لقول الرسول ﷺ : «جُبِلت النفوس على حب من أحسن إليها». فهي مَحبة متأصلة، لكنها عارضة، من حيث السبب إلى تعمق نزعة المحبة لدى الإنسان، فيقرر أن يعرض ابن الخطيب أن النفس تحب الملائم

المناسب لها على الجملة، وتكره المنافر المخالف لها على الجملة، ويرتب على ذلك القول بأن النفس تحب الملائم، وهو معنى الخير، وتكره المنافر وهو معنى الشر. ويقول بأنه لا خير كالوجود، ولا شر كالعدم. ولذلك كان الوجود، وماهو سبب في الوجود، أو كمال للوجود، وما جر إلى ذلك كله، محبوباً مطلقا، وكان العدم وما جر إليه مكروها مطلقا.

وعندما يصل ابن الخطيب إلى هذا الاستنتاج يجد نفسه أمام نتيجة تكاد تكون مفسرة لكل ظواهر الحب من أعلاه إلى أدناه، أو في جميع مستوياته العليا والدنيا. وهو حب الإنسان لذاته، والوجود هو جوهر هذه الذات.

ومعنى ذلك أن النفس إنما تحب وجودها، أي ذاتها، وجميع ما ينطوي عليه ذلك الوجود من مقومات تحفظه أو تكمله.

يقول ابن الخطيب :

«ونزيد هذا الفصل بسطا، فإنه لبّ هذا الباب، ولباب هذا الكتاب، وعليه فليكن تحويم أولي الألباب. فنقول : المحبوب الأول عند كل حي نفسُه، التي بها أَحَب، ومن أجلها أحب، ومن جرائها أنس بالملائم، ونفر من المنافر. ومعنى حبه لنفسه : إيثار الوجود محبوب على العدم، وهي سر كراهة الموت، وحب الحياة، وعلى كل حال فبقاء الوجود محبوب وكمال الوجود محبوب وهو أمر زائد على بقائه، وكل ما نقص من كمال الوجود عَدَمٌ على قَدره. والعدم مكروه، فالنفس تفر إلى طلب الكمال، فرارا من الإحساس بالعدم، فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب، وإذن المحبوب الأول لكل حي نفسُه، ثم سلامة أعضائه، ثم مَالُه، وولده وعشيرته وأصدقاؤه وأنواعُ المحبوبين من الناس. فأعضاؤه محبوبة لأن كمال وجوده متوقف عليها، والمال محبوب لأنه سبب في دوام الموجود وكماله من المطاعم والملابس، والتزيد في الأفضل من الأحوال، واستقامة العيش بحسب الإرادة، والولَد للانتفاع به في أسباب المعاش. لما تتخيله النفس من البقاء بالنوع – وإن لم يكن البقاء الحق – وحب الأصدقاء والأقارب وغيرهم حب الكمال، فإنه يرى نفسه بهم كبيرا، وحب المحسِن لأجل إحسانه راجع لحب المال، فإن المحسن إذا أمدّه بالجاه والمال أعانه على كمال وجوده، فحب الملوك والسادة والمنعمين والأجواد والكرماء من هذا الباب. ومنه حب الهداة والمعلمين والعلماء والمشايخ والفضلاء، فإنه إحسان روحاني يكمل النفس ويفيدها معاني تقدر بها على اجتلاب ما يحفظ الوجود ويكمله، وينتج السعادة والخير. فإذن محبوبُ الحي نفسُه، ومحبوب كل شيء مندرج في حب نفسه، ونفسه المحب والمحبوب».

ثم ينتقل ابن الخطيب بعد هذه الفكرة ليرتب عليها إجمال الدواعي إلى المحبة بأنها راجعة لدى الإنسان إلى حبه لذاته ولوجوده وكماله وبقائه، أو إلى حبه لمن أحسن إليه. فدواعي المحبة إذن أمران : حب للذات، أو حب لمن أحسن إليها، فأين حب المناسبة، وأين حب الجمال ؟

الظاهر أن ابن الخطيب لم يستطع أن يجد لظاهرة «المحبة الإلهية» لدى الصوفي سوى تفسير واحد، هو محبة النوال، لأنه لا مناسبة بين الإنسان وبين خالقه، حتى نزعم أن «المحبة الإلهية» سببها التناسب بين المحب والمحبوب، ولا قدرة للإنسان على اجتلاء الجمال المطلق أو الجمال الكلي حتى نزعم أن «المحبة الإلهية» سببها اجتلاء الجمال الإلهي. وحتى لو سلمنا بمثل هذه المحبة فإنها قائمة على اجتلاء الجمال بعقل أو بقلب ليس في طاقتهما إدراك الجمال الإلهي المطلق. فلم يبق إذن من تفسير للمحبة الإلهية لدى الصوفي سوى أن هذا الصوفي وجد أن خالقه أولى بكل حب، لأنه مصدر وجوده وكماله وبقائه وسعادته. يقول ابن الخطيب :

«فإذن أقسام الحب راجعة في الإنسان إلى وجود نفسه وكماله وبقائه، وحب من أحسن إليه، ويرجع إلى ذلك من باب أولى [إلى] من أفاده وجوده ودوام وجوده، وحبه لمن كان في نفسه محسنا، وإن لم يحسن إليه، بل لكونه مظنة للإحسان إليه، وتعلق أمله به، وهو يرجع لما قَبْله، وحبه لمن كان حسنا جميلا في ذاته، سواء كان من الصور الباطنية كالمعاني والصفات، أو من الصور الظاهرة كأشخاص الإنسان والحيوان. وحبه الأمور في موجود واحد، بأن يكون قِوامَ نفس المحب ومُيَسِّرٌ آرائه، وخالق آلات كماله، وأعضاء إدراكه، ثم إمداده بحياته، وإعطاء وجوده، وترجيح ذلك على عدمه، وتقدير بقائه، ثم الإحسان إليه بحيث لا يعرف إحسانا من مطعوم أو مشروب أو غيرهما إلا منه وأن يكون كل جمال وإن تعدد وتناهى وبهر العقول لمحة من لمحات جماله، فلا شيء أبهى ولا أجمل ولا أكمل ولا أعلى منه، وأنه قد باين النقص فلا يناله، واستحق الكمال فلا ينازع فيه، وأن وصله والقرب منه — إذا حصل وتمكن الالتذاذ به — مناسب لكماله، [فهو] قرب لا يغيره بعد، وصفاء لا يشوبه كدر»...

يقف ابن الخطيب إذن تجاه مشكلة سبق وضعها، وهي هل تتقدم المحبة على المعرفة الإلهية، فيكون الحب الإلهي هو الموصل حسب المقامات إلى مقام المعرفة، أم أن المعرفة تسبق المحبة، وهي التي تبذر بذورها في قلب الإنسان حتى يتوجه إلى الله بإخلاص، متفانيا في السمو إليه بما يليق جماله من الاستهلاك والعشق والفناء. لكن قبل أن نعرف موقف ابن الخطيب من الإشكال ينبغي أن نشير إلى أنه يضع ظاهرة

الحب الإلهي في إطار أخلاقي عام لا في إطار معرفي. أي أنه يؤسس وجود الحب الإلهي على موقف أخلاقي يتمثل في توجه الإنسان أوفي اختياره الإرادي للتماهي مع الحقيقة الإلهية، على أساس أنه يعرف تلك الحقيقة أولاً، ثم يُؤْثرها بما تستحقه من عبادة وتبتل. لأنه يجد في محبته إياها ثم عرفانه بها كامل سعادته وحقيقة كماله.

هناك إذن معرفة بالله، وهناك حب الله. لكن أيهما يمهد للآخر ويتقدمه ؟ إن قلنا إن المعرفة تسبق المحبة، فإننا نجد العارفين لا يَصِلون إلى مقام العارفين إلا بعد قطع أشواط المحبين والفناء في المحبوب، وإن قلنا إن المحبة تسبق المعرفة، فأي محبة هذه التي لا تؤسس على معرفة بالمحبوب، وقد قال أبو سعيد الخراز : «المعرفة خلق من أخلاق المحبة». ومع أننا نعثر في ثنايا الكتاب على قول ابن الخطيب «إن تفاوت المؤمنين في محبة الله يكون بحسب تفاوتهم في معرفة الله»، لأنه إن نقصت المعرفة نقصت المحبة، فإن الإشكال يظل مطروحا.

لايحصر ابن الخطيب نفسه في هذا الإشكال، وإنما يمضي للحديث عن علة المحبة ليجد الحل الأمثل من خلال النزوع إلى المعرفة. وإذا كان قد انتهى إلى أن النزوع إلى الحب الإلهي إنما يكمن في محبة النوال، لأنه لا مناسبة بين الخالق والمخلوق من جهة، ولا قدرة لهذا المخلوق على اجتلاء الجمال الإلهي المطلق من جهة ثانية، فلم يبق إلا أن الإنسان إنما يحب الله لأنه مصدر وجوده ومصدر بقائه، ومصدر كل مقومات هذا الوجود والبقاء، ومصدر كل سعادة له في الحال والمآل.

وهكذا يكون الحب الإلهي لدى الإنسان إنما هو حب النوال. وحب النوال لا ينشأ إلا من معرفة وجوه ذلك النوال ومصدَره.

فالمعرفة بالله إذن هي السبيل الوحيد لإدراك مدى ما يُفيضه على خَلْقه من أصناف الإحسان. وهي السبيل الوحيد لإدراك ما يُفيض على خلقه من نور الجمال والكمال، وهي السبيل الوحيد لإدراك أن التقرب منه والسعيَ الحثيثَ لاجتلاء كمالاته وآلائه هما ضالة الإنسان.

فإذا علمنا هذا وعلمنا إلى جانب ما يقرره ابن الخطيب أن النفوس لا تتعين بعد الوجود الذي تميزت بِمواده وتخصصت به وتعلقت بأمزجته إلا بالمعارف التي تخصصها والعلوم التي تنتقش فيها، وأنها لا تجد بعد مفارقة الجسد معلوماً سواها ولا معروفا غيرها، وأن الطبيعة الإنسانية تُحشَر على صورة عِلْمِها، والأجسام تسير على صورة عملها، وأن المدرك في النشأة الأخرى لا يزيد عن المدارك في النشأة الأولى إلا

بزيادة الكشف والوضوح، إذا تقرر ذلك. تبين أن المعرفة أساس المحبة الإلهية، وأن من حُرِم من معرفة ربه على الوجه الذي يمكنه من التماح جماله وإدراك آلائه ونعمه حُرِمَ بالتبع لذلك من محبته الموصلة إلى النعيم المقيم.

هكذا تصبح المحبة الإلهية سلوكا أخلاقيا وإراديا قائما على علم وعمل. يقول ابن الخطيب :

«ثم لما كانت المعرفة تتفاوت دِرجاتها كانت الرؤية التي تثمرها متفاوتة في درجات التجلي. وكذلك قال عليه أفضل الصلاة والسلام : «إن الله تجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة» ولا نسبة بين إدراك أهل المعرفة إلى ما يدركونه من جلال الله [الذي لا] يدخل تحت عدّ ولا مناسبة. قال الله تعالى : ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾. وإنما النسبة من حيث حظوظهم ونفوسهم. قال عليه أفضل الصلاة والسلام : «لا أحصي ثناءً عليك أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»، فلما تحقق المستبصرون من أهل العناية والمعرفة وأرباب الفِطَر السليمة ومقلدي الهداة أن كمال نفوسهم هو عين سعادتها، وأن عدم الكمال هو عين شقاوتها، وأن سعادتها معناها الحياة الدائمة، ومشاهد نُور حضرة الحق، وأنها لا يتمكن لها ذلك الكمال بعد مفارقة الجسد، وإنما يتأتى لها مادامت مُدبِّرة له، وأن الكمال المشار إليه لا يحصل لها إلا بطريقين بالعلم النافع، والعمل النافع، المفضيين بها إلى محبة المعلوم والشوق إلى الأنوار الإلهية، وأن بهذه السعادة تحصل على مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وأنها ليست من جنس ما يدرك بالحواس الظاهرة إذ مدركاتها منقطعة فانية بفناء مدركاتها، وإنما تلتذ بهذه السعادة وتدركها النفوس الفاضلة الكاملة بما أودع الله فيها من الإدراكات الكاملة التي خلق الله لها الأهلية للاتصال بحضرته، ولا يمكنها ذلك ما دامت عاشقة للذوات السافلة، مقبلة عليها، إذ عشق هذه الأجسام الفانية صارف عن اللذات الروحانية الفائقة الباقية، فهذبوا أنفسهم بالرياضة والسلوك، فوصلوا إلى حضرة ملك الملوك، قال الشاعر :

ولما بصرنا ربع من لم يدع لنا فؤادا لعرفان الربوع ولاالبا
نزلنا عن الأكوار نمشي كرامة لمن بان عنا أن نلم به ركبا

وتقرر أن النفوس إذا صفت من الكدرات، ولطفت، إذ اللذات إنما اكتسبتها لقربها من عالم الأجسام، وبعدها عن المبدإ بعدا نسبيا، لازمانيا كما يحدث في دنان الراح، من لطافة أعاليها وتفاضلها بعد في الهبائية والكدرة إلى العكر والنفاية. وعند صفائها تتشبه بالملإ الأعلى وتنتقش فيها أمثلة الكائنات المنتقشة فيه بنوع ما، وتشاهد المحجوبات، وتؤثر في العوالم السلفيات، وعند ذلك يصح لها إسم الكمال الإنساني. وهو التشبه

بالعالم الأقدس. وفي هذا الطور يعاين العارف كلي الجمال ومعدن جزئيه، فيهيم به، ويستعد لقبول نور الحق، الفياض من لدنه، فيتوصل منه إلى الجمال المطلق، فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده لذاته [فيه] فيصير من الأرواح المقربة والعوالم المهيمة، ولا يزال يصفو ويتمخض، فيستعدّ فيقبل، وكلما أشرق النور على ذاته زادت صفاء حتى يصير نورا قدسيا. فعند ذلك ترتفع لها الحجب الجلالية، فتعاين ما لا تحيط به الأوهام، ولا تنتهي إليه المدارك ولا يطمع في فهم حقيقته طامع.

خضتُ الدياجي حتى لاح لي قبس — فبان بان الحمى من ذلك القبس
فقلت للعين : غضّي عن محاسنهم — وقلت للنطق : هذا موضع الخرس

* **مشكلة التقويم لمناهج المحبين :**

إن الميزة الأساسية التي يتميز بها كتاب ابن الخطيب هي أنه يلخص كل آراء الفلسفات القديمة والوسيطة عن الحب الإلهي، ويعرض للمذاهب الرئيسية بين المذهب المشائي، والمذهب الإشراقي والمذهب التوفيقي بين الدين والفلسفة ومذاهب الصوفية. يعرض كل ذلك لصورة تعتمد استخلاص آراء القوم من كتبهم أولاً، ثم صياغتها صياغة منسجمة مع الحركة الروحية لدى الإنسان في بحثه عن الحق، والتوله بحبه، واستشراق لوائح جماله المطلق. إن منطق وحدة الوجود ووحدة الهدف الإنساني تجاه مصدر وجوده وبقائه يفرضان حتما أن تكون غاية البشر واحدة. وإن تعددت الطرق الموصلة إليها، لقد ارتفع فكر ابن الخطيب إلى مستوى النظر إلى الوجود باعتباره دائرة مغلقة على ذاتها ونظامها وانتظامها، فليس فيها ما يبدو متناقضا أو مخطئا هدفه. وإذن أين نضع «الضالين» بإزاء المهتدين ؟ وأين يوجد الانحراف داخل الحركة الهادفة والصارمة التي تدير هذا الكون. يقول ابن الخطيب :

«والكل دائرة مفروضة وهالة حول قمر الحق معروضة، تعود الخطوط عن محيطها المبدد إلى مركزها المحدد. فالفيلسوف يروم التشبه بالعلة الأولى، ويعني بها ذات الحق. وأن يتحد بالثانية وهي مرآة وجه الحق. والإشراقي يروم التجوهر بنور الأنوار، المعبر عنه بالحق، والاتصال به إما بواسطة من الحق، أو بغير واسطة.. والحكيم يروم أن يؤديه فكره إلى الحق، ثم يفنى في الحق، ثم يبقى بالحق. والمشرع يروم أن يحل في جنة الحق، ويحصل على جوار الحق... وصاحب الوحدة المطلقة أن يكون المتفرق عين الحق، فسبحان الحق المحبوب بالحق الموجود بالجمع في الفرق لاإله إلا هو».

لكن ابن الخطيب لا يكتفي بهذا التقديم العام لمناهج المحبين والسالكين على اختلاف خبراتهم وتجاربهم العقلية والروحية، باعتبارهم متحركين داخل دائرة واحدة

يرومون التوجه من محيطها إلى مركزها. وإنما يقدم لنا تقويما جميلا في تصويره وبيانه، دقيقا في أحكامه ونقده. فهو يتخيل أن هذه الطوائف كلها من البشر الذين حاموا حول نور الحق. كل بمنهجه ولغته ودينه وعقيدته. خرجوا من نفق الحياة الدنيوية إلى فضاء يوم البعث «وبرزوا صفا، واستظهروا بشفعائهم التي ظنوا أنها لا تخفى». ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾. وقد تعينت الأوصاف وتميزت... وانتبذت الأصناف وتحيزت.. منهم الصقورة والجان... ومنهم البُداة الذين ليس لهم إلى المنادمة أداة... ومنهم أولُو الحشمة والوقار، أصحاب التوسل إلى المحبوب بالافتقار... ومنهم مغلوب الحال، المحمول من فوق الرِحال ممن رقص وشطح، وسكر فافتضح.. ومنهم من لم يأخذه نَعْت، ولا تعين له فوق ولا تحت، ولا حَمْد ولا مقت... ولم يكن إلا أن خرجت الرقاع [أي الكتب] التي تمد إلى كل مبعوث يوم القيامة بيمينه : ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾.

فكان في رقعة طائفة : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾. قلدتم العقل ولو طور، ورأيتم الحركات لا يتناهى لها دور، وعالم الجزئيات لا يُسبَر له غَور، وحور المعاد – في بعض الفروض – لا يكون له كور. ويا شَرَّ ما أصبحتم في المبدأ الأول تعتقدونه، إذ جعلتم التصرف في عالم الملك لمن دونه. قِفوا مكانكم، ولُومُوا إمكانكم، واستروا شأنكم.

وكان في أخرى : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً﴾ أساطينَ الحكمة المشرقية، وفراشَ الأنوار الخفية، دعونا من استكثار الأنوار، واحتشاد [الأطوار]. الحق نور، لا يُعيِّنُ حسن ذاته، إلا من ركب ظهر افتياته. فارفعوا الكَلَف، واجروا مجرى من تقدم وسلف.

وكان في أخرى : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿قُلْ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾. لم تتركوا البراهين على أصلها، ولا ناسبتم جنس هذه الموضوعات بفصلها، وآثرتم شغبا طويلا، وأوسعتم المتشابه تأويلا، ولم تعتمدوا من العقل دليلا، ولا وقفتم في مجاراة العقول قليلا، وهولتم باصطلاح غيركم تهويلا، وادعيتم الشهود ولم يجعل الله في الاحتجاج به للأنبياء سبيلا، وبنيتم الحقائق على قياس ونظر، من غير عين للعقل والنقل ولا أثر.

رُبَّ خِـل أدار فـيَّ اعتقـادا   لم أكـن قبلـه عـرفت بفنـه
حكمت نفسه على علم غـيب   جعـل الله باطني عنـد ظنـه

وعسى أن تكونوا ممن أخطأ باجتهاد فأثيب، واستغفر فسمع «لاتثريبَ» فثمرتكم صحيحة، والمقاصد من التبعة مريحة، إذا كانت صريحة. ولولا الافتيات لوضحت في ميدان السبق لكم الشيات، لكن شأنكم الهذيان، وقلبت منكم بضعفائكم من المتأخرين الأعيان، كابن قسي وابن برجان فتبرأوا من أتباعكم المطيفة، وأحزابكم المخيفة، وأخلصوا فعل الأنصار يوم قتال بني حنيفة. وحبذا الحكم المقتدى، ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي﴾ واكبحوا الألسن عن طلاقتها وذلاقتها، ولا تكلفوا العقول فوق طاقتها. فلابد من توقيف وتسليم، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. وإذا امحيتم فأثبتوا، أو نطق الناس فاسكتوا، ولا ترضوا أن تُكْتَبُوا مع الذين كبتوا. ولكم الحظ السني، والوصل الهني.

وكان في أخرى : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، [﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ، إِنَّمَا الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ والتعدد المقصود في عين الخبر، شاهد بفساد رأيكم الذي ليس بالمعتبر، وتر وشفع، ما لحجته رفع]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾. ذهب بوجودكم العدم، وابتلع حدوثكم القدم، ورضيتم بالإسراف في الاستشراف، والتوغل لزيم الانحراف. ومن جعل الحسّ وهماً فقد كابر العيان ظلما، والعقل الذي عطلتم هو إله حكمكم، وأداة علمكم، والعوالم أوثق من أن تكون تمويه راقش، والوجود المطلق أبسط من أن يصير أبا براقش، ثم مالكم والتبجح والتشيع، والتعقب والتتبع، ولم يغن العراك، وقع في ثمرتكم الاشتراك. فالفيلسوف يتحد بالعلة القريبة من الحق ثم يتلاشى في ذات الحق، والحكيم يجوز إلى عين الحق، رتبة الفناء [والمحق] والمتشرع قد عَضَدَهُ ونصره، كنت سمعه وبصره. وإن كان معظم القول هذر، ففيكم بعد نظر.

وكان في أخرى : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾. أنتم الأحباب، ولكم تفتح الجنان والأبواب، ركبتم ظهور الأعمال، وركب غيركم ظهور الآمال، وفزتم بحسب الأذيال، ومن دونكم يحوك عناكيب الخيال. فبداياتكم الأساس الوثيق، الذي ينبني عليه التحقيق، ونهاياتكم إليها تنتهي الطريق، وبها يَحُط فريق الله ونعم الفريق. أولكم المهذب المدرب، وأوسطكم المفرد المغرب، وآخركم الولي المقرب. حضرتم بذكر محبوبكم حتى غبتم، فهنيئا لكم طبتم، حواس مسدودة، وخيوط أفكار ممدودة، ومشاهد مشهودة، ومغلطات تتجاوز أحراسها، وقواطع معترضة تجد أمراسها، إلى أن لا تؤخذ تقية، ولا تبقى بقية، عند

تجلي المعالم الخفية. لو اشتمل العلم على عملكم لكان الكل من هملكم، بحيث تتعين المراتب وتتميز، وتتقرب المشارب وتتحيز، فلا يعترض قاطع إلا وقد عُلِم شأنُه، وتعين وقته ومكانه، ولا تمثل غاية إلا ودرجها محدودة، ومراحلها معدودة، مشاهدها قبل دخول الطريق مشهودة. فهناك تطوى المراحل، ويلوح في اللمحة القريبة الساحل، ويأمن من طول الطريق الواصل.

وكان في رقعة المحبين الذين قربوا قبل هذا اليوم وأدخلوا، من بعد ما تخيروا للاصطفاء وتنخلوا :

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بِعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. أنتم الأحباب، ولب اللباب، وبواسطتكم اتصلت بين النفوس وبين الحق الأسباب، لولاكم لم يفتح الباب، فلا يصل إلا من أوصلتم، ولا يحجب إلا من قطعتم وفصلتم. أنتم الرعاة والخلق الهمل، وأنتم الدعاة [لمن يريد نيل الأمل] ويكون الرسول الخاتم عليكم شهيدا. فطوبى لمن أصاخ منكم إلى نداه، واستضاء بنور هداه، وصلوات الله عليكم أبدا، أنتم أولوا الألوية المعقودة، والعساكر المحشورة المحشودة، ورؤساء أهل المحبة، وأدلاء مبتغى الوسيلة والقربة، ومسالككم قد بينتها الصحف المنزلة والملائكة المرسلة، ودخلت على العذارى خدورها، وعمت السماء بدورها وأغنت عن تقرير نحلها المكاتب المائجة بالصبيان، والسنن المعقودة لها حلق التبيان، والقواعد المفترضة على الأعيان، والخزائن المرصوصة بعلوم الأديان، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾. وقيل لأتباعهم من الجمهور وأقطاب فلكهم المشهور : على قدر اتباعكم مناقل أبواعكم، وبحسب اقتدائكم يكون سماع ندائكم، والمهاد لمن وثره، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهْ﴾. وتأخيركم في التوقيع هو التقديم، وساقي القوم آخرهم شرابا مثل قديم.

قال المخبر : فرأيت وجوه قوم قد تهللت، ونواسم المسرات نحوهم قد أقبلت. ومن سواهم من خالص وزائف، بين راج وخائف. وسمعت أن طائفة استدعيت بحب خفي، وأدخلت من باب خفي، وقيل لي : هم أصحاب الجزاء المكتوم وأرباب المقام غير المعلوم، وجعلنا الله منهم برحمته وفضله.

ولولا الحب ما قطعوا الفيافي ... ولولا الحب ما ركبوا البحارا
فدعهم والذي ركبوا إليه ... وبحثا عن خلاصك واختبارا
ولا تشغل بحب ديار ليلى ... ولكن حب من سكن الديارا

والخلاصة التي نود أن نستخلصها من هذا العرض تتمثل في نتيجتين :

أولاهما : أن التصنيف والتأليف حول الحب الإلهي على النحو الذي يتمثل في كتاب «روضة التعريف» لابن الخطيب، قد بلغ مداه من الشمول والاستقطاب لكل المعارف، والتمثل لكل الكتب والمصنفات السابقة، في هذا الكتاب القيم، إذ لم نقف على تصنيف للمؤلفين في الحب الإلهي يماثل كتاب ابن الخطيب. وأن هذا الكتاب هو الذي يملأ الفراغ الذي خلفه علماء الأندلس وصوفيتها في موضوعه. ولكنه وهو فريد في المكتبة الأندلسية في موضوعه يكاد يفوق ما صنفه المشارقة في نفس الموضوع على تعدد تلك المصنفات. وأن هذا يذكرنا بكتاب ابن حزم «طوق الحمامة» الذي يفوق كل ما ألفه المشارقة في فنه على تعدد مصنفاتهم. فكأن الإسهام الأندلسي في التراث المتعلق بالحب الإنساني أو الحب البشري يكاد يكون متميزا.

وثانيتهما : أن الحب الإلهي في التراث الأندلسي يبدو حبا جامعا وموحدا لمختلف النزعات الإنسانية، وإذا لم يجمع الإنسانية هذا الحب، فأي شيء يجمعها ؟ إن ابن الخطيب ينتهي في التقويم العام للمذاهب إلى التقريب أو التوفيق بين المذاهب المتعارضة. فكأن الحب الإلهي لا يتحقق في حاق معناه إلا باعتبار الخلق جميعا حائمين حول حقيقة واحدة.

كل كنى عن شوقه بلغاته ولربما أبكى الفصيح الأعجم

هذه الظاهرة نجدها عند صوفية الأندلس، حين نرى الحب الإلهي لديهم يذيب الفوارق بين العقائد والأديان، ويجعلهم يحولون كل طقوس الأديان ورموزها إلى رموز صوفية كما عند أبي الحسن الشستري[17] وإنما يُفَسَّر هذا المزج في رؤيتهم الأشياء شيئا واحدا هو أنهم عند استغراقهم في الحب الإلهي ينظرون إلى الكَوْن والمُكَوِّن من مقام الجمع لامن مقام الفرق. وهذا أصل اعتقادهم بوحدة الوجود.

ولعل أقوى تجربة وأعمقها هي التي عبر عنها أبو الحسن الششتري، أقوى شعراء الأندلس في الحب الإلهي،[18] وذلك في قصيدته النونية فهو يقول مُحذرا من خداع العقل :

أمامك هول فاستمع لوصيتي عقال من العقل الذي فيه قد تبنا
أباد الورى بالمشكلات وقبلهم بأوهامه قد أهلك الجن والبنا
يثبطنا عند الصعود لأنـه يود لو أنّا للصعيد قد أخلدنا

ويصف واقع الإنسان المعاصر بالعقل بقوله :

فنحن كدود القز يحصرنا الذي صنعنا لرفع الحصر سجنا لنا منا

وبعد أن يستعرض تجارب العقل والروح في السعي نحو الحقيقة لدى الهرامسة والحكماء الأقدمين إلى أعلام الفلسفة اليونانية وصوفية المسلمين يعلن قائلا :

كشفنا غطاء من تداخل سرها فأصبح ظهرا ما رأيتم له بطنا

هكذا ينتهي الحب الإلهي بالصوفية إلى ما يسمونه بكشف الغطاء، حيث يمحي الظاهر ويتجلى الباطن فلا تبقى هنالك رسوم أو حدود تميز بين الواصلين أو السالكين. ومن هذا المطلع ينظر أصحاب الحب الإلهي من مقام الجمع، ويجدون الخلائق كلها تحوم حول الحمى وهو الجمال الإلهي الذي يغرق الواصلين في محبوبية الذات. وكما قال ابن الخطيب في روضة التعريف : «فمن غرق في بحر النور لا يبصر ما بعد ولا ما قرب ولا غاب ولا ما حضر.»[19]

والخلاصة التي نستخلصها في هذه الجولة في كتاب روضة التعريف لابن الخطيب، أنه كتاب يتحدث لنا عن الحب الإلهي لدى الصوفية بوجه عام، وعن إسهام صوفية الأندلس في الحب الإلهي بوجه خاص. واقفا عند أعلامهم، واصفا مذاهبهم، مستشهدا بأشعار شعرائهم، غائصا في أذواقهم ومواجيدهم. وبذلك يكشف لنا بكتابه، وبما ورد فيه عن أهمية إسهام الأندلسيين في التجربة الروحية. هذه التجربة التي أغنت التراث الصوفي بقدر لم يكشفه الدارسون والباحثون بعد، حسب ما يستحقه من الاعتبار العلمي والدراسة الموضوعية.

الهوامش

(1) انظر كتاب «مشكلة الحب» للدكتور زكريا إبراهيم – دار الآداب – بيروت 1963.

(2) انظر البحث الذي قام به الدكتور الطاهر أحمد مكي في دراسته (لطوق الحمامة). ففيه عرض لمختلف المصنفات في الحب، وكذا ما ذكره المستشرق الألماني ريتر في مقدمة تحقيقه لكتاب «مشارق أنوار القلوب» لابن الدباغ. وانظر بحث الدكتور مصطفى عبد الواحد «دراسة الحب في الأدب العربي» دار المعارف 1972، وبحث الدكتور محمد حسن عبد الله «الحب في التراث العربي» عالم المعرفة – الكويت 1960.

(3) الإشارة هنا إلى قوله تعالى من سورة المائدة (الآية 53) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾

وانظر : Louis Massignon : Lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.

وانظر كتاب «ابن الفارض والحب الإلهي» للدكتور محمد مصطفى حلمي دار المعارف 1971، ص : 141/140.

(4) المرجع السابق، ص : 143.

(5) انظر «الرسالة القشيرية في عِلْم التصوف»، للشيخ العارف عبد الكريم القُشَيري (– 465) تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه، بيروت 1990 ص : 317 وما بعدها.

(6) حققه المستشرق الألماني ريتر، ونشرته دار صادر ببيروت 1959.

(7) عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له الدكتور محمد الكتاني في مجلدين. دار الثقافة، الدار البيضاء 1970.

(8) «تاريخ الفكر الأندلسي» للمستشرق آنخل جنْثالِثْ بالنثيا، تعريب حسين مؤنس ص : 385.

(9) انظر مقدمة تحقيق الكتاب للدكتور محمد الكتاني.. ج 54/1 – 55.

(10) نخص بالذكر منهم المستشرق ريتر في مقدمة تحقيقه لكتاب «مشارق أنوار القلوب» لابن الدباغ. في سياق حديثه عن الكتب المصنفة في الحب الصوفي. والدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه «ابن الفارض والحب الإلهي» في سياق حديثه عن «الحب والمعرفة» حيث عرض لطائفة كبيرة من آراء المتقدمين والمتأخرين. وكذلك الدكتور محمد حسن عبد الله في كتابه «الحب في التراث العربي» بعد أن استعرض كل الكتب والمصنفات في الحب البشري والحب الإلهي. وبرغم صدور كتاب «روضة التعريف» لابن الخطيب قبل نحو عشرين سنة قبل كتابه هذا فإنه لم يطلع عليه. وكان بإمكانه أن يستفيد منه في فصول من كتابه. ويقال مثل ذلك عن بحث الدكتور مصطفى عبد الواحد «دراسة في الأدب العربي» الذي صدر سنة 1972.

(11) ويمكن أن أنوه هنا بأعمال أستاذين باحثين من المغرب كان لهما فضل السبق في الحديث عن «روضة التعريف». أولهما هو الأستاذ عبد العزيز بنعبد الله في كتابه «الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب» تطوان 1948. وثانيهما الفقيه المرحوم محمد بن أبي بكر التطواني في كتابه «ابن الخطيب من خلال كتبه» (تطوان 1954).

(12) منذ صدور كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» سنة 1970 بتحقيق تمكن طائفة من الباحثين والدارسين من الإطلاع عليه ودراسته. منهم Emilio de Santiago Simon (El Poligrafo granadino Ibn Aljatib y el Sufismo

وانظر «لسان الدين ابن الخطيب في آثار الدارسين» للدكتور حسن الوراكلي – منشورات عكاظ 1990 الرباط.

(12م) ننظر هنا إلى الصوفي الفيلسوف ريمون لول Raymond Lulle (– 1316 = 716 هـ) الذي توفي بعد ابن الخطيب بثلاث سنوات ، والذي ولد في جزيرة ميورقة التي كانت خاضعة للإسلام لمدة طويلة. فقد جعل حياته في خدمة الحب الإلهي من منظور الاعتقاد الكاتوليكي. ولا يمكن – كما قال المستشرق مانويل فينشر – فهم تراث هذا الفيلسوف الصوفي إلا في هذا التصوف الرباني. انظر مقالة هذا المستشرق في مجلة (فكر وفن) العدد 13. 1969 الصادرة عن دار النشر Uersee - Verlage Hamburg 36. Deutechland

(13) «تاريخ الفكر الأندلسي». آنخل جنثالث بالنثيا، ص : 332/326.

(14) انظر مادة الأفلاطونية المحدثة، في «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمن بدوي ج 1/ 191 – 209.

(15) انظر تفاصيل سبب تصنيفه ومنهجه في المقدمة. «روضة التعريف بالحب الشريف». ج 1/ 37 وما بعدها.

(16) هو من المأثورات التي لا يوجد لها سند صحيح أو ضعيف – أنظر «المقاصد الحسنة» 327.

(17) انظر قصيدته 26/ الديوان. تحقيق علي سامي النشار. ط/ نشأة المعارف 1960.

(18) انظر ديوانه الجامع بين القصائد والموشحات والأزجال في 447 صفحة.

(19) انظر «روضة التعريف» ج 2/ ص : 517.

نوازل غرناطية لابن عاصِم الإبن

محمد بنشَريفة

يؤلف التراث الفقهي قسما كبيرا في التراث الثقافي بالمغرب الإسلامي، ويشغل حيّزا مهما في المكتبة المغربية.

وإن كثرة هذا التراث، وتداوله الشائع، وانتشاره الواسع، لدليل على عناية الأندلسيين والمغاربة بالفقه، واهتمامهم الخاص به، ويبدو لي أن هذه العناية تعكس نزعة عملية، وسمة واقعية – هما في الغالب – من مميزات الذهنية الأندلسية والمغربية وذلك لأن الفقه – سواء في العبادات أو المعاملات – كان شديد الارتباط بوقائع الناس الجارية ومشكلاتهم الناشئة، وأقضيتهم الطارئة، وباختصار فقد كان عليه مدار حياتهم اليومية.

وقد نهض الأندلسيون والمغاربة بالفقه المالكي منذ أن اختاروه مذهبا رسميا لهم، حتى إنّ جل ما ألف في فقه هذا المذهب هو من وضعهم، من مدوّنة سَحْنون إلى ما تلاها حتى يومنا هذا. وكانت هذه المدونّة على كبرها وكثرة مسائلها من محفوظات فقهاء الأندلس والمغرب.

وما أكثر الفقهاء الذين يذكر في كتب التراجم أنهم كانوا يحفظونها عن ظهر قلب، ونكتفي منهم – على سبيل المثال – بأبي الأصبغ عيسى بن سهل وأبي المطرّف الشعبي وأبي الحسن الصغير وأبي الحسن علي ابن عشرين. ولهذا الأخير مع المدوّنة قصة طريفة ذلك أنه لما أحرق الموحّدون المدوّنة، وجاءت دولة المرينيين، كتب فقهاء فاس المدونة من حفظ أبي الحسن ابن عشرين هذا، ثم أرسلوا إلى الأندلس من أتاهم بنسخ منها، ولما قابلوها مع نسختهم لم يجدوا خلافا إلا في فاء أو واو، ومثل المدونة في هذا غيرها من أمهات كتب المذهب «كالواضحة» و«العتبية» و«الموازية» وغيرها.

ولقد كثرت مؤلفات الفقه المالكي في الأندلس والمغرب كثرة بلغت حد التراكم،

وفيها مطوّلات ومختصرات، وبعض هذه المؤلفات تشبه أن تكون موسوعات فقهية، مثل «المعيار المغرب» للونشَريسي و«البيان والتحصيل» لابن رشد اللذين نشرا في المدة الأخيرة.

وكان الأندلسيون والمغاربة من أول من استعمل النظْم التعليمي في الفقه لحفظه وتقريبه من الدارسين «كتحفة ابن عاصم» و«لامية الزّقاق» وغيرهما من المتون الفقهية التي كانت من محفوظات طلبة التعليم الأصيل في جيلنا.

وثمة فروع في الفقه برَّز الأندلسيون والمغاربة فيها، وكتبوا فيها عشرات أو مئات المؤلفات، وذلك شأن الفرائض والمواريث، ويكفي أن نشير إلى أن فقيها أندلسيا هو أحمد الحَوْفي الاشبيلي ألف تصانيف متنوعة في هذا الفرع، منها الكبير ومنها المتوسط ومنها الصغير. وقد ابتكر جداول عجيبة، حصر فيها حالات الوارثين، كما أن فقهاء آخرين نظموا في هذا الفرع أراجيز متعددة كرجَز الشرّان، ورجَز أبي إسحاق التلمساني، ورجز أبي بكر بن جُزي، ورجز صالح بن شريف الرُّندي الشاعر المعروف وغيرها.

ومثل كتب الشروط والوثائق، ومن أقدمها وأشهرها وثائق ابن العطار الذي اعتنى بتحقيقه ونشره الاستاذان «شالميتا» و«كورينتي» ووثائق ابن أبي زَمَنِين، والبونتي، وابن أبي حمرا وابن مغيث، والجزيري والمتيطي والأقليشي، وابن الهندي، وابن كوثر، وابن عفيون، والقنطري وابن سَلمون وغيرهم.

ومثل كتب الحِسبة والسوق، ولفقهاء الغرب الإسلامي فيها سلسلة طويلة متصلة الحلقات من يحيى بن عمر إلى يومنا هذا، وقد بلغوا مبلغا عاليا ودرجة كبيرة في دقة التقنين والتشريع.

وكان من تجذّر تقاليد الحسبة وتأصّل نظمها في الأندلس الإسلامية أنها استمرت مؤثرة في الحياة الإسبانية، كما كشف عن ذلك الأستاذ «شالميتا» في أطروحته الضخمة : «صاحب السوق».

ومن هذه الفروع أوضاعهم النظمية والنثرية، فيما جرى به العمل في قرطبة أو في فاس.

وثمة فرع آخر برز فيه الفقهاء الأندلسيون والمغاربة وهو «النوازل» التي تدعى أيضا بكتب «الفتاوى» وكتب «الأحكام» وكتب «المسائل».

وقد استمر الأندلسيون يؤلفون في هذا الفرع إلى سقوط مملكة غرناطة.

ومن هنا كان لكل عصر نوازله التي تعتبر مرآة له، ففي عصر الخلافة الأموية ظهرت على سبيل المثال نوازل أصبغ بن محمد القرطبي.

وفي عصر الحجابة كانت مسائل ابن زَرب وغيرها، وتعتبر نوازل ابن سهل أشهر النوازل التي ألفت في عصر الطوائف. أما في عصر المرابطين فقد كثرت مجاميع النوازل ونذكر منها نوازل ابن رشد وابن الحاج والشعبي وابن ورد وابن بشتغير وغيرها.

وبعد عصر الموحدين الذي احتجب فيه فقه الفروع بالمغرب والأندلس جاء عصر غرناطة فنشطت الدراسات الفقهية من جديد وظهرت مدارس متميزة انسحب تأثيرها على العصور التالية في بلدان المغرب. وقد وصل الفقه في هذا العصر إلى درجة دقيقة من التقعيد وشاعت فيه الأراجيز التعليمية ومن أشهرها «تحفة ابن عاصم».

وتعتبر هذه الأرجوزة من التراث الفقهي الأندلسي الذي ما يزال أمره ساريا والعمل به جاريا في المغرب إلى اليوم، ومنذ نظم ابن عاصم هذه الأرجوزة وهي تُكَرَّر في الألواح وتُحفظ في الصدور وتُشرح في المجالس العلمية وتُعتمد لدى المفتين في النوازل الفقهية وتُستحضر عند القضاة في المحاكم الشرعية، ومن المعروف أن المحتوى الفقهي هو المقصود بالذات فيها، وأذكر أني-كعدد من جيلي الذين توجهوا نحو التعليم الأصيل-حفظتُ في أوائل العقد الثاني من العمر أرجوزة ابن مالك الجيّاني وأرجوزة ابن عاصم الغرناطي قبل أن أعِي أين تقع جيّان وغرناطة. وقبل أن أعرف شيئا عن ابن مالك وابن عاصم، وكنت أردد قوله :

وحالة المنع هي المستوضحه وشيخنا أبو سعيد رجحه
وشيخه محمد بن بَكّـر إلى الوفاة مال عند النظر

دون أن أسأل من هو أبو سعيد هذا ومن هو شيخه ابن بكر، ولم أكن أعرف أن العناية ستوجهني إلى معرفة أحوال الأندلس ورجالها.

وهكذا انتهيتُ إلى نسيان الأرجوزتين المذكورتين تقريبا وصرت إلى الاعتناء بالمؤلّفين والبلدَيْن.

ومن هنا يجيء التفاتي اليوم إلى الشرح الذي وضعه أبو يحيى محمد ابن عاصم على أرجوزة والده أبي بكر محمد ابن عاصم لا لأدرسه باعتباره مصدرا في الأقضية والأحكام ولكن لأقف عند ما ورد فيه من إشارات تاريخية، وهي إشارات يتصل معظمها بتاريخ الحقبة الغرناطية الأخيرة التي عاش فيها ابن عاصم وكان شاهدا عليها. ومن المعروف أننا لا نجد رواية تاريخية عربية كاملة حول هذه الحقبة إذْ لم يظهر بعد ابن الخطيب من يصل أعماله ويدوّن الأحداث التي ظهرت بعده إلا ما كان من نبذة تاريخية في آخر أيام بني نصر جمعها مؤرخ مجهول وقد طبعت أكثر من مرة. وفيما عدا هذا فإن المدوّنات التاريخية القَشْتالية هي المصادر المفصلة لهذه الحقبة.

وقد ظل الأمر هكذا إلى أن أخذنا في السنوات الأخيرة نقف على نصوص قد تساعد على بناء الرواية العربية لتاريخ الحقبة الأخيرة في مملكة غرناطة.

ومن هذه النصوص ديوان الشاعر البَسْطي الذي نشرتُ منذ سنوات دراسةً له، وسيكون قريبا من مطبوعات أكاديميتنا، ومنها ديوان الشاعر الغرناطي ابن فَركون الذي كان لي حظ إخراجه، ومنها مجموعة مظهر النور الذي أخرجته أخيرا. وثمة أعمال أخرى حول هذه الحقبة هي في طريقها إلى الإنجاز والإخراج ومن بينها نوازل ابن عاصم الغرناطي الابن التي استخرجتها من شرحه على تحفة والده، وهذه النوازل فضلا عن قيمتها الفقهية لها فائدة تاريخية جليلة، فهي تساعد المؤرخ – في غياب المدوّنات التاريخية – على معرفة عدد من الجوانب الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في مملكة غرناطة.

وقد بدا لي – كإجراء منهجي – أن أجعل هذا الموضوع في قسمين :

قسمٍ أول أعرِّف فيه بصاحب هذه النوازل مع تحليل إجمالي لها، وقسمٍ ثان أُثبِتُ فيه نصوص النوازل المختارة التي قمت بتحليلها، ونظراً لأنّ الوقت المخصص للعروض ضيق ومحدد فقد التزمت الاختصار.

إن جامع هذه النوازل هو أبو يحيى محمد بن أبي بكر محمد ابن عاصم الغرناطي، وهو من أسرة غرناطية كان لها دور بارز في حياة غرناطة ومصير مملكتها خلال القرن التاسع، شأنها في ذلك شأن عدد من الأسر الغرناطية، كأسرة بني سراج مثلا. وهؤلاء اشتهروا بسبب ماحيك حولهم من قصص، وإذا كان أبو يحيى ابن عاصم المنعوت بابن الخطيب الثاني قد عَرَّف بوالده في مقدمة شرحه وبأعلام أسْرته عموما في تقييد خاص له فإنه – على عادة عدد من العلماء – لم يعرِّفْنا بنفسه إلا ما كان من إشارات أخرى قليلة، نَجِدُها في كتابه «جنّة الرضى» الذي اكتُشِف منذ مدة في الخزانة الحسنية بالرباط، وإشارات أخرى في ديباجة شرحه على التحفة، ومن حسن الحظ أننا نجد له ترجمة عند أحمد بابا التنبُكْتي وأحمد المقّري التِلمْساني وقد عاشا في عهد المنصور الذهبي، وهو العصر الذي عُني فيه بإنقاذ ما يمكن إنقاذه من تراث الأندلس الذاهبة.

وقد اعتمد العالمان المذكوران في ترجمة ابن عاصم – وهي عندهما متشابهة – على بعْض ما ورد في تآليفه، ولذلك لم يذكر تاريخا لولادته ولا لوفاته، وهذا بعكس والده الذي نعرف تاريخ ولادته وتاريخ وفاته بفضل أبي يحيى ولده الذي دوّنهما وهما التاريخان المقيدان بحروف الجُمّل في هذا البيت الذي حفظته صغيراً مثل غيري من طلبة التعليم الأصيل :

829 760

لقد رقصت غرناطة بابن عاصم وسحّتْ دموعا للقضاء المنزل

إن أول ما نعرفة الآن عن أبي يحي هو مدائحه في الملك النصري يوسف الثالث التي قالها عام 811 هـ ونعت وقتئذ بالقائد المرفع. وكان والده في تلك السنة وزيرا ليوسف الثالث ثم إن هذا الوالد امتحن واعتقل في سنة 814 هـ/1412 م، كما ذكر أبو يحيى في «جنّة الرّضى» لسبب نجهله، واضطر ولده أبو يحيى إلى الاختفاء وكان «إذ ذاك في زمن الحداثة وعدم استحكام العقل» كما يقول، ثم انجلت الغمة وانفرجت الأزمة بإطلاق سراح إبي بكر وخروج أبي يحيى من مكان اختفائه بعد سبعة شهور، ويذكر أبو يحيى أن والده ولي القضاء بعد ذلك بمدينة وادي آش في شهر صفر من عام عشرين وثمانمائة، ثم نقل منها في دولة محمد التاسع الثانية إلى قضاء الجماعة بالحضرة في ذي القعدة من عام 824 هـ. ولعله ظل فيه إلى أن توفي في شوال عام 829 هـ أما أبو يحيى فقد ربط مصيره بمصير محمد التاسع الذي بُويع وخُلع أربع مرات كانت أولاها من سنة 1414 م إلى سنة 1427 م، والثانية من سنة 1430 م، إلى سنة 1431 م والثالثة من سنة 1432 م إلى سنة 1445 م، والرابعة والأخيرة من سنة 1448 م إلى سنة 1452 م.

وخلال هذه الدول ولي ابن عاصم خططا متعددة منها قضاء الجماعة ومنها الوزارة، وبلغ من اعتماد سلطانه المذكور عليه أن ولاّه اثنتي عشرة خطة في وقت واحد، أما حين يخلع سلطانه ويخرج من غرناطة فإنه كان أحيانا يصحبه ويتحمل الأذى في سبيله. وأحيانا يستخدمه الجالس الجديد على العرش لحاجته إليه. وقد شاهد خلال تلك التقلبات أنواعاً من العبر وأشباها من الآيات الكبر، ووقف منها على النموذج من قيام الساعة كما يقول وهو يصف شيئا من ذلك في كتابه «جنة الرضى، في التّسليم لما قدّر الله وقضى». وكانت نهايته مع نهاية سلطانه في حدود 857 هـ/1453 م.

وقد ألّف أبو يحيى ابن عاصم تآليف متعددة ومن أشهرها الكتاب الذي ذكرته آنفا و«الروض الأريض في تراجم ذوي السيوف والأقلام والقريض». وشرح على «تحفة الحكام» لوالده، وهو الذي يعنينا هنا، وهو أول شرح وضع على هذا المتن ثم شرحه بعد ذلك عدد من فقهاء المغرب منهم الشيخ أبو العباس أحمد بن عبد الله اليزناسْني وميّارَة والتاوْدي ابن سودة وأبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي والمهدي الوزاني.

ويمتاز شرح ولد الناظم على غيره بأنه – إلى جانب مافيه من فقه متين – يعكس صورة عصره ويمثل الظرف الذي ألف فيه. فهو يقرر مسائل الفقه ويشرح قضاياه من خلال النوازل التي نزلت بالفعل في المجتمع الغرناطي وسئل عنها فقهاء مملكة غرناطة

وأفتوا فيها، وقد أشار أبو يحيى في مقدمة شرحه إلى أنه جَمَّلَه بجواهرَ تناسب المقصود من فتاوي الأستاذ الشهير أبي سعيد ابن قاسم بن لُب والإمام السنّي أبي إسحاق بن موسى الشاطِبي وسواهما ممن كان في عصرهما ومن غير عصرهما، وحلى هذه الجواهر بفتاوي شيخه قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج وشيخه أبي الحسن علي بن سمعة ونظرائهما.

وهكذا فإن هذا الشرح – على عكس ما ظنه من لم يقرأه – ليس خاصا بالفقه النظري، إذ أن مؤلفه شحنه بالنوازل التي حدثت في عصر غرناطة، وهو يرى أن هذا الأسلوب الحي هو الأنسب لكتب الأحكام، قال : «وعلى هذا المهْيَع المرسوم، يتكلم أهل كتب الأحكام»، ثم زاد قائلا : «وكثيرا ما كان يجري على لسان شيخنا أبي بكر الأيسر رحمه الله في معنى الفقه الذي تتضمنه كتب الأحكام أنه لباب الفقه وأنه الفقه المتحول وما أشبه هذا من عباراته المشيرة إلى أنه تنقيح ما اختلفت فيه الأقوال وتلخيص ما اتفقت عليْهِ الأنظار» وهو يعتمد في التنقيح المشار إليه على مصادر فقهية تكاد تكون أندلسية خالصة، وهذا أمر منطقي، وذلك أن الأندلسيين انصرفوا إلى التأليف في الفقه المالكي وعكفوا على تدوين نوازله طوال ثمانية قرون تقريبا، فمن الطبيعي أن يكتفي أبو يحيى ابن عاصم الذي ألف هذا الشرح قبيل نهاية الإسلام في الأندلس بالتراث الفقهي الأندلسي الذي بلغ حد التراكم يومئذ وأن يجد فيه ما يغنيه عما سواه. أما المصادر الأندلسية المتكررة في هذا الشرح فمنها :

«مفيد الحكام» لأبي الوليد ابن هشام، و«المقرب» لابن أبي زَمَنين، و«المقصد المحمود» لأبي القاسم الجزيري، و«المنتخب» لابن أبي زمنين. وهذه الأربعة هي المصادر الأساسية لصاحب «التحفة» كما يقول :

فضمنه المفيد والمقرب　　　والمقصد المحمود والمنتخب

ومما يرد ذكره بكثرة في الشرح أيضا ما يلي :

«المتيطية» لأبي الحسن علي بن عبد الله المتّيطي، و«أحكام ابن سهل» أو نوازله وهي مشهورة، و«الطرر» لابن عات، و«الوثائق المجموعة» لابن فتحون، و«البيان والتحصيل» لابن رشد و«المقدمات» له أيضا و«العُتْبية والمنتقَى» للباجي، و«المنهج السالك» لابن زرقون، و«وثائق ابن سلمون»، و«مسائل ابن الحاج»، و«وثائق ابن الهندي»، و«نوازل ابن رشد».

إن ما يعنينا الآن من شرح ابن عاصم هو ما اشتمل عليه من النوازل الغرناطية الموجودة في مختلف أبوابه، وهي نوازل وقف على أصولها ونقلها من خطوط أصحابها،

ويبدو أن أبا يحيى ابن عاصم هو أول مدوّن لنوازل العصر الغرناطي ثم تلاه معاصره أبو القاسم محمد بن طركاط الذي كان قاضيا بألمرية ومجموعه يشتمل على عدد أكبر مما في شرح ابن عاصم، وتوجد منه مخطوطة بتطْوان وأخرى بمدْريد وأخرى بالرباط.

وقد ظهرت في الأيام الأخيرة دراستان جزئيتان لهذا المجموع. أما أكبر مجموع في النوازل الغرناطية فهو مخطوط الأسكوريال رقم 1460 الذي درسه منذ زمان دراسة مفصلة «ضونْ خُوسِيهْ لُوبيثْ أورتث»، وهذا المجموع يتألف في الحقيقة من قسمين أو كتابين عنوان الأول منهما : «الحديقة المستقلة النضرة، في الفتاوي الصادرة عن علماء الحضرة» (أي حضرة غرناطة)، وعنوان الثاني : «تقريب الأمل البعيد، في نوازل الأستاذ أبي سعيد» (يعني ابن لُبّ أشهر المفتين في العصر الغرناطي وأكثرهم إفتاء)، ويبدو أنّ هذا المجموع الأخير دُوّن في الحقبة الأخيرة من العصر الغرناطي أي بعد الحقبة التي عاش فيها أبو يحيى ابن عاصم، وذلك أن جامعه المجهول ينقل فيه نوازل سأل فيها أبو يحيى الشيخ أبا سعيد ابن لُبّ من خطيهما، وقد كان في ملك الفقيه الحفّار الغرناطي، ويبدو أنّه حفيد الحفار المفتي. أما المفتون في النوازل التي نجدها في «شرح ابن عاصم» فهم حسب ورودهم في الشرح : أبو القاسم ابن جُزَيْ وأبو عبد الله المِنْتَوْرِي (ت 834 هـ/ 1431)، وأبو القاسم ابن سِراج (ت 848 هـ/ 1444) وأبو عبد الله ابن عَلاّق (ت 806 هـ/ 1404) وأبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ/ 1388) وأبو سعيد ابن لُبّ (ت 782 هـ) وأبو عبد الله الحفار (ت 811 هـ/ 1409) وأبو الحسن علي بن سَمْعَه وأبو عبد الله ابن بكّر وأبو البركات ابن الحاج. ويمكن أن نقسم هؤلاء المفتين إلى قسمين أو مدرستين :

1 – مدرسة أنصار السنة وإمام هذه المدرسة هو أبو إسحاق الشاطبي مؤلف كتاب «الموافقات» وقد نعته شارحنا بالإمام السُّنِّي، ومواقفه واجتهاداته معروفة، ومن تلاميذه أبو يحيى محمد ابن عاصم الشهيد وأبو جعفر أحمد القصار وأبو إسحاق إبراهيم ابن فَتّوح.

2 – المدرسة الفقهية التقليدية وهي مدرسة ابن لُبّ شيخ الجماعة وعمدة فقهاء غرناطة، وهذه المدرسة الثانية هي المدرسة الغالبة وقد حصل بين أعلام هاتين المدرستين نزاع في مسائل مختلفة ووقع بينهم مراجعات في قضايا متعددة، منها ما يتعلق بالعبادات مثل مسألة الدعاء بعد الصلاة ومنها ما يرجع إلى أقضية طارئة كمسألة فرض الاكتتاب على الناس في نفقات الدفاع.

وتجلى الخلاف بين أنصار المدرستين في قضية كبرى هي قضية البدع والحوادث

على نحو ما نجد في عدد من الفتاوي وفي بعض التآليف مثل «الاعتصام» للشاطبي و«سنن المهتدين» للمواق.

ويقدم لنا شرح أبي يحيى أمثلة متعددة من المراجعات بين قضاة غرناطة ومالقَة والمرية. فمن ذلك مراجعة طويلة بين قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن بكّر وأبي البركات ابن الحاج قاضي مالقَة في شأن خصومة وقعت بمالقة يومئذ وتدخل فيها الوزير الحاجب رضوان النصْري، ويتجلى في هذه المرافعات علو كعب القاضيين المذكورين في الفقه والأدب. (تراجع في بابها).

والواقع أن المراجعات الفقهية لم تكن بين فقهاء مملكة غرناطة فحسب وإنما كانت بينهم وبين فقهاء فاس وتونس وتلمسان أيضا. وهذا شيء يدل على التواصل الكبير بين فقهاء الغرب الإسلامي يومئذ وهو يبدو بوضوح في كتاب «المعيار».

ومما نجده في شرح ابن عاصم من هذه المناظرات والمراجعات : الأسئلة التي وجهها أبو الحسن علي ابن سمعة شيخ أبي يحيى إلى تونس وقد أجابه عنها الأمير أبو عبد الله محمد بن الحسن بن السلطان أبي العباس الحفصي تلميذ ابن عَرَفة، والمراجعات التي جرت بين فقهاء تونس وابن سراج عندما كان فيها صحبة ملكه المخلوع محمد التاسع، ومنها كذلك المراجعات المتعددة بين الإمام الشاطبي وأبي العباس أحمد القباب الفاسي.

ومن مظاهر التواصل بين بلاد المغرب والأندلس يومئذ أيضا ما نجده في الشرح من أن أهل تلمسان يطلبون الفتوى من غرناطة وأهل هذه الحضرة يطلبون الفتوى من فاس، وفي ذلك ما يدل على وحدة الإفتاء بين البلدان المذكورة.

فالفتوى الأولى تتعلق بحالة من حالات المجتمع الغرناطي وهي الارتداد عن الإسلام رغَباً أو رهَباً. وكان هذا يقع على ما يبدو في مناطق الحدود بين مملكة غرناطة وقشْتالة، وإذا كان الشاطبي لم ير الفتوى في النازلة المذكورة بغير المشهور فإن بعض القضاة كانوا يحكمون في مثلها بالقول الشاذ في المذهب، وهذا ما وجدنا صداه في بيتين لأحد شعراء هذا العصر وهو البسْطي الذي يقول :

إذا طلق المرتد قبل ارتداده ... وعاد إلى الإسلام عاد طلاقه
ولم يَرْتض ابن الأحول العود مذهبا ... على أصله إذ بالشذوذ اعتلاقه

وثمة نازلة قريبة من هذه سئل عنها الفقيه القاضي ابن سِراج شيخ أبي يحيى ابن عاصم وهي : «سئل (أي ابن سراج) عن رجل تنصّر وتزوج في أرض العدّو نصرانية وأقام معها سنين ثم عاد إلى الإسلام وأسلم وأسلمت هي معه في زمان واحد وخرجا إلى

بلاد المسلمين : هل يُقَرَّان على نِكاحهما أو يُفسَخ بطلاق وبعد ذلك ينشئان عقدا آخر...

فأجاب : تصفحتُ السؤال أعلاه والجواب أن المرتدّ لا يُقرّ على نكاحه في حال رِدّته على المشهور وهو مذهب المدوّنة، وقال ابن الماجشون إنه يُقر، وذهب إليه ابن حبيب، والمشهور المعوّل عليه هو الأول، فيفسخ النكاح المسؤول عنه بطلاق، وتتربص المرأة حتى يمضي لها ثلاثة أطهار ويردُّها الزوج إن أحب...»

ويدل هذا كله على أن الارتداد عن الإسلام والتنصر خوفا أو طمعا أصبح من مشكلات هذه الحقبة الأخيرة من مملكة غرناطة، وهذا ما تشير إليه المراجع المسيحية وكتب النوازل الفقهية، ومما يدل على ذلك أيضا قول محمد العربي العقيلي معاصر البَسْطِي في مُتنصِّر ظفر به المسلمون :

ألا رب مغرور تنصَّر ضِلـة   فحاق به شؤم الضلال وشره
فإن يرتفع عند النصارى بالابتدا   فكم عندنا من حرف حبل يجره

وتشير الروايات المسيحية إلى هؤلاء المرتدين ودورهم في خدمة ما يعرف بحركة الاسترداد.

وتتعلق المسائل من رقم 2 إلى رقم 8 ببعض التنظيمات القضائية التي جرى العمل بها في غرناطة وهي الصور المتعددة في كَتْب القضاة إلى القضاة ومتى يوخذ به ويعمل بمقتضاه، والشهادة على الخطوط. وقد توسع القاضي النُّباهي في هذين الموضوعين وكلامه فيهما مزيج من الفقه النظري والتطبيقي في مملكة غرناطة. (راجع المرقبة العليا).

وتبين المسألة رقم 9 ورقم 10 كيف كان يجري أداء اليمين في غرناطة بالنسبة للمسلمين وغيرهم كما تُعَرِّفُنا باسم أحد قضاة الجماعة في غرناطة.

ونقف في الفتوى رقم 11 على موقف قاضي الجماعة المتشدد مما كان عليه عرف الناس في (الشرقية) والمقصود بها الجهات الجبلية التي تقع شرقي مالقة.

ويدل رقم 12 – وهو ملحوظة لأبي يحيى ابن عاصم – على مدى تمسك المرأة الغرناطية باستقلالها المالي وتشددها في عدم إباحة التصرف في أملاكها.

أما النازلة رقم 13 فإنها تستدعي منا وقفة خاصة لأنها تتعلق بحادثة تاريخية مهمة يبدو أنها كانت سابقة على المعركة التي تعرف في الحوليات المسيحية بواقعة ALPORCHONES والتي لم يكن لها ذكر في المصادر العربية قبل ظهور ديوان البسْطي الذي درسته منذ زمان، وهي تسمى فيه بكائنَة لُورقَة لأن المعركة وقعت

بالقرب من هذه المدينة، وقد وقعت بين جيش من أهل مُرْسية بزعامة قائدهم فخرده وجيش من المسلمين تحت إمرة ابن عبد البر وقد استشهد في هذه المعركة عدد من المسلمين رثاهم الشاعر البسطي بمرثية مؤثرة أولها :

لمصاب أندلس تصوب الأدمع ولما جرى فيها تذوب الأضلع

ويبدو أن المعركة التي تشير النازلة إليها وقعت قبل (848 هـ/ 1444 م) وهي السنة التي توفي فيها ابن سراج صاحب الفتوى. ومهما يكن فإن في الفتوى معطيات تاريخية متعددة منها كثرة تردد الفكاكين إلى أرض لورقة ونواحيها لافتكاك أسرى المسلمين منها، ومن المعروف أن الحدود بين مملكة غرناطة وجهات مُرْسِية عرفت صراعا مريرا وكانت دائما بين حرب متجددة أو هدنة متقطعة، وقد أرخ لها بتفصيل «فوْنْتِس»، وتعتبر هذه الفتوى من الإشارات العربية القليلة التي نملكها حول الصراع المذكور.

وتشير النازلة رقم 15 إلى مستوى بعض قضاة الأقاليم في مملكة غرناطة وما كان عليه بعضهم من جهل بالأحكام وهذا شيء نجده في شعر البسْطي الانتقادي الذي هجا فيه بعض القضاة الذين تولوا قضاء بَسْطة، وتدل النازلة المذكورة أيضاً على سذاجة بعض أهل القرى وهي سذاجة نجد عكسها في النازلة رقم 16 التي وقع فيها الخلاف بين الفقيه المنتوري ومناظره، وهي تذكرني في احتكامهما إلى ذلك الريفي بقصة الأديبين الأندلسيين اللذين اختلفا في أبي تمام والمتنبي أيُّهما أشعر فقررا أن يحتكما إلى أول قادم يصادفانه في الطريق ويظنان به الجهل فسألاه فقال أشعرهما الذي يقول :

لك يا منازل في القلوب منازل أقفرتِ أنت وهن منكِ أواهل

مُشيراً بذلك إلى قوله فيها :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

وفي هاته النازلة والتي بعدها رقم 17 فائدة بلدانية وهي ذكر جبل فُلُورشْ وقَتُّورِيَة وأورِيّة.

أما النازلة رقم 18 فهي تشير إلى حادثة بحرية لا يعرف خبرها ولا تاريخها – فيما أعلم – إلا من هذا المصدر، وغرق المراكب يعتبر من الغَرَر الذي كان يقدم عليه المتوجهون للحج، وممن أشار إلى هذا أبو بكر ابن عاصم والد أبي يحيى في قصيدة تحدث فيها عن الحجاج الأندلسيين، ومما جاء فيها قوله حاكيا على لسانهم :

إليك رسول الله جبنا من الفلا مخوفا وجزنا البحر والبحر أخوف

ومما يقرب من هذه النازلة نازلة سئل عنها ابن سِراج وهي كما يلي :

«وسئل الأستاذ أبو القاسم بن سراج في مسلمين مأسورين بأيدي النصارى هربوا من الجفن الذي كانوا به وهُو رَاسٍ بمرسى من مراسي المسلمين.

فأجاب : الذي يتوَجّهُ من جهة الفقه والله الموفق أنه لا يجب غرم فديتهم ولا رَدّهم لأن المراكب اليوم بالعادة تتنزّل منزلة بلادهم ومعاقلهم لأنهم لا يسرحونهم فيها ولا يُنَزِّلون منزلة أموالهم التي أخذوا الأمان عليها.

وقد ذهب أصحاب مالك فيما ذكر ابن حبيب – إلا ابن القاسم – إلى أنهم لا يمكّنون من الرجوع ويجبرون على تركهم بالقيمة، فكيف هروبهم بأنفسهم».

وفي هذه النازلة فِقْهٌ جيد ودقيق ولعل له صلة بما يعرف اليوم بالقانون الدولي والبحري، كما أن صورة هذه النازلة تذكرنا بحادثة نزول الزعيم عبد الكريم الخطابي من الباخرة الفرنسية عندما رَست ببورْ سَعيد، وثمة حادثة وقعت أيضا في عهد ابن عاصم أبي يحيى وذكرها في كتابه «جنة الرضى» ونوردها رغم طولها لصلتها بالموضوع وقد أشار في آخرها إلى الحكم الفقهي فيها مثلما فعل في هذه التي ذكرتها قال :

«ومن التمحيص اللاحق بالأسر لفرقة من الناس، ثم تدارك الله بالفرج، مَا وَقع لركّاب الجفن المعلوم للغاني المتردد بين العُدوة والأندلس – أمنهما الله – وما نفذ به القدر من استيلاء العدوّ البحري عليه، واستحواذه على من كان فيه من المسلمين، وهم زهاء ستين رجلا، وتحَصُّلِهم في قبضة الكفار ورِبقة الأسر، وقصدهم بهم إلى مرسى قَرطاجَنّة من بلاد صاحب قَشْتالة المفاتنة للقبطان برئاسة مُرْسية الهُنْشُهْ فَخَرْدُه صاحب لُورْقَة النازع لهذا العهد لموالاة المسلمين ومحادّة الكافرين، وكان هذا القبطان بحكم الوفاق قد استدعى شيخ بيرة العباس بن علي بن حميد مستمدا له، فوصل إليه إلى لورقة، ولحين سماع صاحب قرطاجنة بخبر ورود شيخ بيرة على صاحب لورقة تخيل من ذلك، وظن أن سيكون من العباس لجهته حركة، فاستدعى ربّ المركب «الغاني» للمسلمين أن ينزل بِلِمّة من النصارى ممدّاً له ليحفظ به القصبة لخلال ما يتعرف هو من خبر قدوم العباس بن حميد ما يقف فيه على جلية قصده، فساعده على ذلك ونزل من جفنه في جماعة ممن لنظره من عَبَدة الصليب، وترك الأسرى من المسلمين في الجفن بين مصفّد في وِثاقه، وهم كل من توسم فيه نجدة أو كفاية من رائس أو رام من الأندلسيين، وبين متروك دون وثاق ممن اعتقد عدم غنائه من البرابر والمصامدة وغيرهم. فتناجَى المسلمون فيما بينهم في إعمال الحيلة في الخلاص، فأشار عليهم الرائس المشدود الوثاق بارتقاب هبوب الريح الشرقية، وأنه إذا رأى استقامتها، فالعلامة بينه وبينهم أن يضع يده على لحيته إذ كان مقيدا لا يستطيع لنفسه حيلة، وطفق من لم يُقيد من المسلمين يرتقب تلك الأمارة التي جعلوا بينهم، إلى أن هبت الريح المساعدة لهم، فوضع لهم يده على لحيته، كما خرج منهم، فتبادروا إلى النصارى فعل رجل واحد، فقتلوا من

حان أجَلُه وهم الأكثر، أسَروا من أبطأ به الحين، وقطعوا مراسي الجفن، ورفعوا القلع، وخرجوا قاصدين نحو المرية، فيسّر الله عليهم الوصول إليها سالمين ولله الحمد، وحصلت أيديهم من أسلاب النصارى وأسلحتهم وأمتعتهم على ما أغناهم مع ثمن الجفن، ففازوا بها غنيمة باردة ساعدهم الفقه المذهبي على أن لا خمس فيها إذ كانوا أسارى، وهربوا بما قدروا عليها، ففاتت خاصية الغنيمة من تعمد الخروج لإصابتها والايجاف عليها بالخيل والركاب، ودخلت تحت القسم الذي يختص به آخذه من مال الكفار، وهيأ الله خلاصهم من أيدي العُداة بعد حصولهم في ذل اسارهم. والله لطيف بعباده وهو الذي يسني لهم من جميل صنعه مالم يكن في حسابهم.» وتدلّ هذه النازلة على استخدام الأسرى للتجديف في المراكب وهي ليست إلا واحدة من عشرات تشير إليها بعض المصادر.

إن في بعض هذه النوازل عناصر مُشوقة يصح أن توظف في القصص وتصلح أن تكون من موضوعات المسلسلات المصورة مع أنها منتزعة من صميم الواقع ومأخوذة من الحياة اليومية يومئذ كقصة الجارية التي غاب عنها سيدها والتي وقع حولها الأخذ والرد واسند فيها الخلاف بين فقهاء غرناطة نظرا لوجاهة الخصمين ومكانتهما (رقم 20) .كما أن بعض النوازل الأخرى ولا سيما المتعلقة بالأحوال الشخصية تبسط بكل صراحة وتوضح دون عقدة من خجل أو حياء ويصل البسط والإيضاح في صور بعض هذه النوازل إلى حد يشبه ما يُعبر عنه بالأدب المكشوف الذي لا يسمح بنشره، ومثال ذلك نازلة البنت المختلف في ثيوبتها (رقم 15).

إني أعرف أن هذه النوازل تحتاج إلى شرح أكثر وتحليل أوسع ولكن الوقت المخصص للعروض لا يساعد على ذلك، وكما أن ثمة نوازل لها أهميتها لم أتمكن من إدراجها ضمن النصوص التي اخترتها من الشرح كتلك التي تتعلق بفساد السِّكة وما طرأ عليها من نقص وما حدث فيها من غش، الأمر الذي شكا منه الشاعر البسْطي في ديوانه. وقد أورد ابن عاصم في شرحه أمثلة من النوازل التي نزلت بسبب ذلك في غرناطة. أما النوازل المستفيضة التي وقعت فيها مراجعات وجوابات كثيرة فلم أقترب منها نظرا لطولها.

والواقع أن قصدي هو التنبيه على ما في شرح ابن عاصم من مادة غزيرة حول الحياة العامة في مملكة غرناطة خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) وإذا كان هذا المصدر ما يزال مخطوطا فإن الونْشَريسي قد اختار عددا من نوازله وضمنه مجموعه المعروف بـ «المعيار».

وكما ذكرت في أوائل هذا العرض فإن فقهاء الأحكام عدلوا عنه إلى شروح المتأخرين، وربما كان ذلك للطابع الغرناطي الذي تميز به. وهذا الطابع في نظري هو سر أهميته وسبب قيمته.

وكما أشرت إلى ذلك أيضا فإننا لا نجد مصادر تاريخية حول القرن التاسع الهجري في الأندلس ولهذا فإننا نلتمس هذه المادة في مصادر أخرى ولا سيما في كتب النوازل. ونورد النصوص المشار إليها فيما يلي :

* * *

1 — «وكثيرا ما يطرأ في هذه المسألة الخطأ لمن شدا في الفقه يسيرا من غير مشاركة في أصوله وظن أن جميع المسطور من الخلاف إنما هو للعمل به حكما وفتيا في المعاملات والعبادات أو لمن كان منحى نظره في الفقهيات مبنيا على الأخذ بأحد الأقوال التي ينقلها الأصوليون وهو التخيير في مسائل الخلاف محرفا عن موضعه على نحو ما كان يجري به البحث من بعض فضلاء الأصحاب فيقع له ذلك في بابي الحكم والفتيا نوادر تنافي التحقيق».

2 — وقد تكلم عليها (أي على مسألة الفتوى بغير المشهور) الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله بالعرض في أثناء كلامه عن مسألة، ونص كتابه المتضمن للسؤال والجواب ومن خطه نقلت :

«الحمد لله ياأخي وصل الله سعادتكم وبلغكم في الدارين إرادتكم يسلم عليكم فلان لطف الله به ويعرفكم بوصول كتابكم تذكرون فيه مسألة المرتدّ الذي أخبر أنه إن صح له إرثه في أبيه المتوفى بعد ارتدادٍ فإنه يراجع الإسلام وَأنَّ أهل موضعه راغبون في إسلامه خوفا من عاديته على بلده إن بقي على ارتداده فرغبتم من محبكم الجواب بما يقتضيه الحكم الشرعي في المسألة، وهل يصح ميراثه إن رجع إلى الإسلام أم لا ويظهر من كلامكم ومن مجموع ما حكيتم في كتابكم أن المقصود وجود قول بجواز ميراث ذلك المرتد إن أسلم ولو كان شاذا في المذهب وغير المذهب».

«والجواب وبالله التوفيق أن قاعدة مذهب مالك أن سبب انتقال مِلك الموروث إلى الوارث : الموت لاقسمة التركة. فإذا مات الموروث انتقل الملك بإثر حصول الموت إلى من كان وارثا شرعيا قُسِمَت التركة أم لا، وعلى هذا تظافرت نصوص مالك وابن القاسم وغيرهما في المدونة وغيرها فلاحظّ في ذلك للمرتد رجع للإسلام قبل القسمة أم لا وإن جاء نقل في المدونة بخلاف هذا فمشكل على قواعد المذهب وعلى قواعد الشريعة وأيضا فما ذكر أولا هو المشهور المعوّل عليه فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا، وأنا لا استحل إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول

به فهو الذي أذكره للمستفتي ولا أتعرض له إلى القول الآخر فإن أشكلَ علي المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت» ثم نقل إثر هذا كلاماً للمازري في الموضوع.

3 - «وقد وقفت على فتيا للخطيب الشهير أبي القاسم ابن جُزَيْ رحمه الله في التخفيف في أخذ القضاة الأجرة على تعليم كتب الرسوم فأحرى على كتبها كان قد سئل عنها من تلمسان ونص السؤال والجواب : وأما المسألة السادسة وهي ما ثبت عليه أي على القاضي من أنه كان يقتسم أجرة الوثائق مع الشاهدين القاعدين معه فينظر، فإن كان له فيها عمل من تبييض العقود وإصلاحها وتعليم الكاتبين فذلك جائز له، وإن كان تدعوه إلى ذلك ضرورة لكونه لا يُعطَى من بيت مال المسلمين ما يكفيه فيسامح في ذلك لأجل الضرورة على أنه كان ينبغي له أن ينزه نفسه عنه، وأما إن كان لا يعمل في ذلك عملاً ولا تدعوه إلى ذلك حاجة ولا ضرورة فقد أساء في ذلك والله أعلم».

4 - «وقد كان الأستاذ أبو عبد الله المِنتَوْرِي رحمه الله يحكي عن بعض شيوخه أنه حدثه عن القاضي أبي عبد الله ابن بكّر رحمه الله لما ولي قضاء الجماعة ورد عليه خطاب بعض القضاة معينا فيه القاضي الذي كان قبله فكتب في إعماله : حللتُ محل المعلم فقبلت إعلام المعلم، وأخبرني رحمه الله أن القضاة كانوا إذا ورد عليهم الخطاب المعين لهم كتبوا تحته : أعْمَلْتُه، وإذا ورد عليهم الخطاب غير المعين إما بكونه على الإطلاق وإما بكون المعين فيه كان غير من ورد عليه كقضية ابن بكّر كتبوا تحته قبلتُه اصطلاحا منهم في ذلك».

5 - «أقول : وقد وقع البحث بين شيخنا قاضي الجماعة أبي القاسم ابن سِراج أبقى الله بركته وبين أهل تونس في هذه القضية حين قدومه عليهم، واحتج عليهم بمثل ما سبق تقريره فيما يقتضي بظاهره صحة العمل بذلك واحتجوا هم أيضا بنحو ما سبق من كلام ابن عَرفة وابن المناصِف حسبما تلقي ذلك منه بعد عودته من تلك الوجهة».

6 - «ومنع الخطاب هو مرتضى ابن عتاب والتعريف هو الذي أسند ابن سهل لفقهاء طليطلة، وعلى ما ذهب إليه فقهاء طليطلة العمل عند قضاة الجماعة بالحضرة إلا الشيخ أبا محمد بن مليح رحمه الله فإنه لما ولي قضاء الجماعة في عام اثنين وثلاثين وثمانمائة تحرج من ذلك ومنع القضاة من تعريفه بما يرد عليهم من مستخلفيهم على جاري العمل عندهم وأباح لهم الخطاب لمن أراد ذلك منهم».

7 — «قال ابن المواز : وإن اتهم القاضي الشهود بالغلط فلا يفرق بينهم لأنه إذا قصد الشاهد بهذا رعب واختلط عقله ولكن يسمع منهم ويسأل عنهم.

أقول في مفيد ابن هشام ما يعارض هذا غير منسوب لأحد كأنه المذهب فليتأمل ذلك، ولعل ما في المفيد كان مستند الشيخ أبي محمد بن مليح رحمه الله في تفريق الشهود في ولايته قضاء الجماعة».

8 — «وقد وقعت هذه المسألة عندنا بغرناطة وتردد النظر فيها أياما فلم يوقف إلا على أن الضرورة داعية إلى مثل هذا، وإلا ذهب معظم فقه مالك ومستند الأخذ به مع الضرورة لم يقل بالقول الأول إلا بدليل وإن كان مرجوعا عنه عنده فنحن نأخذ به من حيث ذلك الدليل وأيضا غالب أقوال مالك المنقولة عنه قد قال بها أصحابه فيعمل بها من حيث اجتهادهم وأيضا فإن جميع المصنفين يسطرون هذه الأقوال ويحافظون عليها ويفتون بها في النوازل تواطؤا منهم على هذا ولم يعرض لهم هذا الإشكال، فبعيد أن يجمعوا على الخطأ. هذا جملة ما حصله النظر عندنا».

9 — «الذي جرى به العمل في الأندلس حماها الله أن يكون الحالف الذي تستحق عنده اليمين قائما على مقتضى قول مالك في «العُتبية» حسبما سبق النقل عنها في الكلام على البيت قبل هذا وأن يكون مستقبل القبلة أيا كان من أصناف من تتوجه عليه اليمين على خلاف مقتضى المدوّنة حسبما تقدمت الإشارة أيضا إليه فيما سبق».

10 — «وقد كان القاضي أبو عبد الله ابن مالك الالبيرى حفظه الله أيام استخلافه عَلَى قضاة الجماعة بالحضرة يغلُظ على من فهم منه اللدد من اليهود ويطلب منه غريمه ذلك بالتوراة التي يسميها اليهود بالمجلجلة فيأمر بذلك وكثيرا ما كانوا ينكلون عن اليمين بها ويستخرج الحق من الناكل عن ذلك بعدما كان ظاهر العزم على اليمين دونها فيحمد له الغريم اجتهاده معه، ولعله اقتضى ذلك من رأي اللخْمي رحمه الله».

11 — «أقول : لم تزل الفتيا صادرة من شيخنا الأستاذ أبي القاسم ابن سِراج أبقى الله بركته بعدم التوارث مهما مات أحد الزوجين في الأنكحة المنعقدة في جهة الشرقية التي يتأخر فيها الكتب والاشهاد للدخول ويقدمون فيها دينارا واحدا يسمونه المورُون ويعتل لقوله بعدم الميراث بأنه ماتت منه الصيغة وما زال الأصحاب يراجعونه في ذلك بالبحث وهو على أوله في فتياه بذلك».

12 — «ووقف الخطيب الشهيد أبو القاسم ابن جُزَيْ رحمه الله على جواب المازري فقال :

هذه المسألة التي تكلم عليها الإمام أبو عبد الله المازري رضي الله عنه كثر في زماننا وبلداننا وقوع الناس فيها وتفاقم الأمر فيها بامتناع المرأة أو والدها للزوج من سكنى دارها واستغلال أرضها وذلك فاسد».

13 – «وسئل ابن سيراج عن جماعة من الفرسان فُقدوا في معترك القتال بين المسلمين والنصارى منذ عامين ونصف وثبت بالسماع الفاشي المستفيض على ألسنة أهل العدل وغيرهم أنهم قُتلوا واستشهدوا ولم يعش منهم إلا أربعة لا غير، وذلك لكثرة تردد الفكاكين إلى أرض لورْقة ونواحيها وخروج الأسرى من المسلمين منها كلهم يشهدون بذلك، ومنهم من شهد فيه على التعيين بأنه مات هناك، وذلك أيضا بالسماع الفاشي المستفيض وأنه لم يثبت حياة واحد منهم ولا سمع أنه حي بوجه طول المدة. فهل يجوز لنسائهم أن يتزوجن وتقسم أموالهم ؟ أم لا تكون الشهادة عاملة في مثل هؤلاء إلا من شهد فيه على التخصيص بأنه مات بالسماع الفاشي المستفيض ؟ ومن تزوجت منهن باجتهاد من الحاكم هل يفسخ نكاحها وينقض حكم الحاكم أم لا ؟» ويلي هذا جواب ابن سراج. (راجع المعيار 4 : 240).

14 – «وقد سئل قاضي الجماعة أبو عبد الله ابن عَلاَّق من شيوخ شيوخنا رحمه الله في امرأة مات والدها وزوجها فورثت عن والدها أملاكا وعن زوجها فدّانا معينا وأن أمها الوصي عليها كتبت لها مع رجل آخر وشهدت على نفسها أن كل ملك يعلم للبنت المذكورة فهو لها وكذلك كل ما يظهر ببيت بنائها من شوار وأسفاط وغير ذلك ثم إنها باعت الفدان الموروث عن الزوج وأرادت أن تشتري بثمنه أسفاطاً توردها بيت البناء فأجاب :

«للأم الوصي أن تبيع من أملاك البنت ما تحتاج إلى ثمنه في الأمور الضرورية من الجهاز فبيع الأم للفدّان فيما تحتاج إليه البنت من الجهاز جائز إلا أن تكون التزمت حين عقد النكاح ألا تبيع لها ملكا وأن تورِد لها جهازا من غير بيع الأملاك فلا ينفذ بيعها للفدان المذكور. قاله محمد ابن عَلاَّق».

15 – «أقول : وقفت فيما يتعلق بهذه المسألة لشيخنا أبي العباس أحمد بن قاضي الجماعة أبي القاسم الحسني رحمه الله على سؤال للأستاذ أبي سعيد ابن لُبّ رحمه الله نصه :

«رجل تزوج بكرا طلب أمها بالبناء عليها فامتنعت له فلقي البنت فاحتملها لداره مكرهة وخلا بها ثم ادعى أنه ألفاها غير عذراء وأنكرته هي في ذلك وادعت أنه لم يمسها هو ولا غيره وأنها باقية عذراء وكتب القاضي بإنكارها رسما وقدم القاضي امرأتين

من القوابل للنظر إليها فشهدا عنده أنها غير عذراء فأمر القاضي حينئذ أم الزوجة برد ما قبضت لبنتها من الصداق وكتب رسما بإشهاد الزوج على نفسه باستيفائه من الزوجة جميع ما كان دفعه لها غير خمسة وعشرين درهما. وذكر فيه أن الزوجة انفصلت منه بسبب العيب على السنة في ذلك، فلما وصلت إلى هنا أتتنا أم الزوجة متظلّمة واستظهرت برسم يتضمن نظر امرأة من أهل المدْشَر من القوابل العارفات بما يُطلَع عليه من أحوال النساء إلى الزوجة وأنها ألفتها عذراء».

وقالت لي أم الزوجة إن كانت مطلقة فتمّ من يتزوّجها، وإن كانت غير مطلقة فاحكم لي على زوجها بما يوجبه الحكم الشرعي فاستحضرت الزوج بمحضر شاهدي عدل وسألته فاعترف أنه حمل زوجته لداره وخلا بها أياما وأنه اعترض دونها غير مرة ثم زال عنه الاعتراض فوطئها فألفاها ثَيِّباً وأخبر أمها بذلك وقال لها : ردي علي ما قبضت مني واشترى عليها فأنكرت البنت ما ذكر من الوطء فقالت له الأم ارجع إليها فإنها تقول إنها باقية كما كانت فوطئها ثانية فألفاها ثيبا كما ألفاها أول مرة فاشتكى للقاضي فأمر القاضي الأم بما تقدم وذكر أنه لم يطلقها، وقد سألت القابلتين عما عندهما فثبتت إحداهما على شهادتها واعترفت الأخرى أنها لم تعاين شيئا وإنما شهدت على شهادة صاحبتها مع احتمال كون الثّيوبَة جاءت من قبل الزوج لاعترافه بالوطء وتماديه عليه بعد إطلاعه على العيب، فتفضلوا بالجواب عن ذلك.

فأجاب : وقفتُ على مكتوبكم والرسوم المكتتبة فيها والحكْم الذي وقع في شأنها من القاضي الذي كان قد نظر فيها خطأً صراح يجب رده واستئناف الحكم في ذلك فالواجب في ذلك أن يؤدي جميع ما وجب عليه من صداق البنت لدخوله بها ولاعترافه بمسيسها وعوده إلى ذلك بعد علمه بثيوبتها التي زعم أنه وجدها بها ولا يعذر بما ادعاه من أمر الأم له بالعود لتعلق حق البنت ولا حجة له بشهادة من شهد بالثيوبة من غير وصف لقدمها ولا لحدوثها ولا مخلص له من الغرم باعتراف البنت أنها عذراء كما كانت لأنه قد اعترف بما يوجب عليه الغرم فلا يدفع ذلك عنه موجب سقوط من قبل بنت محجورة وهذا كله منصوص عليه في كلام الفقهاء...»

«ويبقى في القضية النظر في تلك العصمة هل انفصلت بطلاق أم لا ؟ والذي يظهر ببادي الرأي وشاهد الحال أن كاتب وثيقة التفاصل ظن بجهله ورعونته أن ذلك العيب يوجب رد الزوجة على أهلها بغير طلاق لأنه كتب بعد ذكر التفاصل وانفصلت الزوجة بسبب العيب المذكور على السنة». «وليته لم يذكر السنة وكيف تكون الجهالة والضلالة سنة في الدين، هذا بهتان عظيم، ولا مقال للزوج مع الأم بسبب التزامها

ومفاصلتها لأنها مضطرة بما ظهر من القاضي من أحكام الجور وتركيب الجهل فظنت بجهلها أن ذلك لحق وعدل فصارت معذورة لحكم القاضي والواجب في شأن تلك العصمة أن يستفسر شهود التفاصل والانفصال فإن كانوا قد فهموا من الزوج الطلاق وأدوا على ذلك فهو كذلك وإن فهموا إبقاء العصمة وأدوا على ذلك قلدوا في ذلك وأحلف الزوج».

16 – «أقول : «وقد سمعت الأستاذ أبا سعيد ابن لُبّ رحمه الله يحكي أنه كان يتناظر مع بعض المفتين فيما يجب الآن على الحالف بالإيمان اللازمة وكان الأستاذ المنتَوْري يدعي أن العرف فيه الثلاث شائعٌ في وطن الأندلس ومناظره يدعي أنها واحدة لكثرة صدور الفتيا عند الأستاذ أبي سعيد رحمه الله بلزوم الواحدة حتى صارت بزعم هذا المناظر عُرفا. ومر بهما وهما في أثناء الكلام رجل يقضي زيّه وشكله أنه من غير الحضرة فاستدعاه المِنتَوْرِي منهما وسأله من أين هو ؟ فأجابه بأنه من جبل فُلُورِشْ شرقي المدينة، فسأله عما يعتقده الناس عندهم فيما يجب على الحالف بالأيمان اللازمة إذا حَنَث في يمينه فأخبره أنه يجب عليه عندهم طلاق الثلاث في زوجه فقال لمناظره المشار إليه تقلد في عنقك هذا».

17 – «وسئل الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله عن رجل حلف باللازمة لا يسكن موضعا سماه ما عاش، وشهدت عليه البينة بذلك. وشهد عليه أيضا أنه حلف في موضع آخر على خروجه من ذلك الموضع المحلوف عليه قبل انقضاء شهر عينه ؟»

«فأجاب : الأصل المذهبي أن المِقر على نفسه بيمين حلفها يحكم عليه بمقتضى إقراره، كان صادقا في إقراره أو كان كاذبا، إذا كان مأسورا بالبينة. ولا يعارض ذلك ما أثبت من الشهادة عليه بلفظ اليمين في قَتُّورِيَّة، إذ يمكن الجمع بينهما بأن يكون في قَتُّورِية حلف على الخروج قبل انقضاء شهر رمضان، وحلف يمينا أخرى على ترك السكن.

«وكل من حلف على أن لا يسكن دارا ما عاش فإنه يحنث إن سكنها لحظة في عمره. هذا حكمه بحسب الظاهر، والله يتولى السرائر. نعم إن كان قصد بيمينه بقَتّورِية أنه لا يتم فيها شهر رمضان قصدا فإنه يجوز له إذا انقضى الشهر أن يرجع إلى سكناها. وينفعه فيما بينه وبين الله تعالى».

ولما سألته عن بساط يمينه كان مقويا لما أقر به في أورِية، فلابد من الحكم عليه بالإقرار وشهادة الشهود في رسم بنص اليمين على أنهم لا يعلمون له يمينا انتقل بسببها

إلا هذه لا تنفع شهادة على نفي، فإن ادعى البت وأنه لم يحلف كذبوا إذ لا علم عندهم بذلك».

وأما حكم ما يلزمه في الحنث باللازمة فإنه يلزمه بمقتضى العرف فيما عندكم فالطلاق الثلاث لازم عندنا إذ قد صارت في بلدنا عرفا ظاهرا فإن كان موضعكم كذلك فالثلاث لازمة وإن كان غير ذلك فهو اللازم، هذا ما عندي في النازلة».

18 – «ومما تكمل به الفائدة هاهنا مسألة من فقد في البحر ملججا، فسئل الأستاذ أبو سعيد بن لُبّ رحمه الله عن المفقودين في القرقورة التي غرقت بالإسكندرية عام تسعة وسبعين [وسبعمائة] ما الوجه الذي يُتَوَصَّلُ بِهِ لوفاة من ذهب من ورثته لقسم وفي حكم زوجات من لا تثبت وفاتهم، ومن ترك مالا بيد وكيل هل يستمر نظر الوكيل ؟ وهل للوكيل أن يعزل نفسه ؟ وهل يصدق في مقدار أجرة من وكله هو وجعل له النظر في المال الذي بيده إذا جعل الموكل ذلك له ؟ وما حكم نفقات الزوجات في المدة التي تثبت الوفاة قبلها ؟ وما يسترجع من ذلك ؟ فأجاب : أولى ما يعمل به في مسألة القرقورة المذكورة أن يثبت رسم يتضمن أن فلانا المعلوم عيناً واسما عند شهوده عاينوه وشاهدوه ركب في القرقورة الفلانية في وقت كذا من موضع كذا وذهب فيها ولا يعلمون أنه نزل منها في موضع من المواضع التي مرت بها واستمر أمرها بمن فيها إلى أن فقدت جملة في ناحية كذا من النواحي البحرية، ويعلمون بالسماع الفاشِي المستفيض على ألسِنَة العدول وغيرهم سماعا يفيد العلم ويحصل اليقين أنها غرقت بتلك الناحية ملججة وأن الغالب على أهلها الذين كانوا فيها أنهم غرقوا بغرقها وهلكوا بسببها رحمهم الله ونفعهم وأعظم أجرهم، إلى آخر الرسم. وبعده تتمة الجواب عن الأسئلة الأخرى.

19 – «أقول : ومما يشبه هذه المسألة قضية السَّرِية التي فقد فيها وهي سرية من المسلمين معلومة العدد معروفة الجملة عينا واسما أغارت على بلد من بلاد الحرب فدهمها العدو من ذلك البلد ففقد منها واحد وعشرون فارسا معروفون جميعا بالعين والإسم، سمع أن فلانا منهم أسير، وما عداه لم يسمع له خبر، وثبت بفقد كل من ذهب لإثبات فقده منهم رسم بأنه أحد أولئك الأحد والعشرين فارسا».

20 – «أقول : هذه المسألة هي مسألة الجارية الواقعة لشيخنا قاضي الجماعة الحافظ أبي القاسم ابن سراج أبقى الله بركته ووقع فيها الخلاف بينه وبين الكثير من معاصريه ممن يشاركه في النظر في الفقه وممن لا يشاركه وصدر فيها من أجوبتهم ما اشتهر في ذلك الوقت. وصورة مسألة الجارية المنبه عليها أن تاجرا من هؤلاء السفارة ترك جارية له كان قد تسراها بغرناطة وغاب عنها إلى ناحية تونس بقصد حاجة ما

فطالت غيبته بها وصارت الجارية تدعي بحال ضياع فكفلها بعض حاشية السلطان ممن له وجاهة في الدولة وكتب على سيدها النفقة إلى أن تجمل له قبله قريب من مقدار ثمنها فرفع أمره إلى القاضي وأثبت دينه ذلك المترتب من النفقة وغيبة مالك الجارية وصحة ملكه إياها وحلف على المتجمل له وقوّمت الجارية وصيرت في النفقة لكافلها فأعتقها وتزوجها ووقف للتاجر ما فضَل من ثمنها وكان قليلا، ثم قَدِم التاجر مالكها الأول بعد بيعها بأشهر فتظلم من بيع الجارية على هذه الصورة وادعى أنه ترك لها ما تقوم به لأكثر مدة مغيبه وأنها صَناع اليدين يمكنها إثبات نفقتها بعد نفاذ ما ترك لها من صنعة يدها وما أشبه هذا من الدعاوي التي ربما لم تثبت له وكان يتعلق من الدولة بجهة لا تقصر عن تعلق خصمه فكان هذا الخصام متكافئا في الاستظهار بالوجاهة بين هذين الخصمين اللذين بغى بعضهما على بعض وعز أحدهما صاحبه في الخطاب وظلمه سؤال نَعْجته هذه إلى نعجة له أخرى، وثبت الشيخ على مقتضى حكمه وخالفه سواه في رأيه، ولم يتكلم شيخنا أبقى الله بركته بإثبات عجزها عن النفقة من صنعتها ولا كلفها إثبات كون مالكها لم يترك لها نفقة».

21 – «سئل شيخنا قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سِراج رحمه الله في رجل اشترى دارا من رجل آخر دفع له من الثمن أربعين دينارا وبقي منه أمر يسير ثم مات المشتري وبقي ورثته فقالوا للبائع أَقِلنا في الدار المذكورة وردّ لنا الثمن في آخر السنة فقال لهم نعم على شرط أن تصبروا علي في الذي صار قبلي من الثمن للعاقد فتشاهدوا على ذلك فلما جاء الأمد الذي خرجوا عليه طالبوه بالثمن فقال لهم قد بدا لي في تلك الإقالة ولا أريد إلا بقية الثمن وهو إذ ذاك يعمر الدار وما زال منها.

فأجاب إذا ثبتت الإقالة فلا مقال له بعد ذلك وهي لازمة له. قاله ابن سِراج وفقه الله».

22 – «وسئل الأستاذ أبو سعيد ابن لُبّ رحمه الله عن فندق بين رجلين في قرية يَحُدُّه من جهاته رحبات وطريق وليس فيه علو وإنما فيه بيوت وسقائف للدواب، وهو بين الرجلين بالسواء، فذهب أحدهما إلى قسمته وامتنع الآخر من ذلك وقال إن في قسمته ضررا فهل يجبر الممتنع من القسمة عليها أم لا ؟ فأجاب : يجبر على القسمة من أباها إذا طلبها أحد الشريكين إلا أن يثبت أن القسمة في الفندق تعود بالضرر فإن ثبت ذلك بوقوف أهل البصر وشهادتهم منع منها على مذهب ابن القاسم وبه جرى العمل. قالهُ فرج».

23 – «وسئل شيخنا قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سِراج رحمه الله عن رجل

خدم امرأة ثمان عشرة سنة فأشهدت له بمائة دينار واحدة وثمانين دينارا من الذهب العين في مدة خدمته لها وصيرت له في ذلك ملكا من أملاكها رضي به في العدد المسمى وبقي تحت يدها بعد التصيير نحو أربعة أعوام استغلته. فأجاب : الدين ثابت والتصيير مردود. قاله ابن سِراج».

24 – «وسئل شيخنا قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سراج رحمه الله عمّن اكترى فدّانا زرعه كتانا فأصابه البرد حتى أعدم الكتان والمكتري يطالب بالكراء. فأجاب : يغرم المكتري الكراء كله ولا يحط عنه شيء بسبب جائحة البرد لأنه لا يقام في الكراء بالجائحة إلا إن كانت من الأرض وما يرجع إليها. قاله ابن سِراج».

25 – «وسئل شيخنا قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سِراج رحمه الله عن رجل كفل يتيما فأشهد له في صحته بعشرة دنانير وفي مرضه بخمسين دينارا عن أجرة له ثم توفي فنازع ورثته في ذلك. فأجاب : أما العَشرة فتجب له وأما الخمسون مثقالا فإن كانت قدر أجرته الواجبة له فتجب من رأس ماله وإن كانت أكثر مما يجب له في أجرته كان قدر الإجارة من رأس ماله والزائد من ثلثه».

26 – «وقد سئل شيخنا قاضي الجماعة أبو القاسم ابن سراج رحمه الله عمّن أراد إحداث برج واتخاذ حمام. فأجاب : اتخاذ الحمام في الأبراج جائز مضى عليه العمل، قال اللخمي : قال مالك مِن أمْر الناس اتخاذ الأبراج لكن هذا إذا لم يضر بغيره مثل أن يجاوره فَدّان لأحد فيضر به أو يحدث البرج بقرب برج آخر ياخذ له الحمام فيمنع من إحداثه. قاله ابن سراج».

27 – «وسئل شيخنا الأستاذ أبو الحسن علي بن سَمْعَه رحمه الله عن مقدم شرطة بموقع أخذ لرجل من رعية ذلك الموضع جُبّة على سبيل الغَصْب ثم باعها من رجل آخر لم يعلم أنها مغصوبة حين الشراء إلا أنه علم بذلك بعد الشراء ودفع الثمن فحين علم ذلك قال لصاحبها : إن أردت جبتك أعطني ثمنها وخذها فقال له : احبسها علي بخلال ما أنظر في نفسي فلبسها المبتاع حتى بدلت وصاحبها يريد الرجوع عليه بقيمتها ومشتريها يقول : الشرطي الذي أخذ لك الجبة حاضر فاطلبه. فهل لهذا الرجل اتباع مبتاع الجبة بقيمتها لكونه لَبسها بعد علمه أن بائعها منه أخذها على سبيل التعدي والظلم أولا يكون له ذلك وإنما بطلب الغاصب».

28 – «وسئل الأستاذ أبو عبد الله الحفار رحمه الله عن صبي ماتت أمه وكفلته جدته للأم عشرة أشهر بعد وفاة والده وستة أشهر في حياته وذهبت الجدة المذكورة

لأن يفرض لها عليه فأخبرها بعض الفقهاء أنها ليس لها فرض عليه ولا أجرة حضانة، فهل ما ذهبت إليه الجدة سائغ لها شرعا أم لا». فأجاب : الصبي المحضون لابد له من نفقة يفرضها القاضي للصبي من ماله إن كان له مال أو من مال أبيه إن لم يكن له مال وما قاله بعض الفقهاء جهل من قائله، وأما الحاضنة فاختلف الفقهاء هل لها أجرة أم لا».

29 - «وسئل (أي الشاطبي) رحمه الله بما نصه : يا سيدي كنت أعتقد أن قسمة المطعوم المشترك لا يسوغ أخذ الشريك نصيبه أو شيئا منه إلا بحضور شريكه وأخذه مثله، فبلغني عنكم أنه سائغ. فلكم الفضل في الإفادة بها ؟ فأجاب رضي الله عنه : كنا نسمع من الشيوخ ما قلتم واعتقدتم، ثم وجدنا للمازري في مسائل سئل عنها ما يشعر بالجواز، نتذاكر به من غير جزم بالقضية لإشكال ذلك الكلام.

«ثم رأيت لابن رشد ما يظهر منه الجواز مطلقا، فانظروها في كتاب القسمة من «المقدمات» فإنه قال في آخر كلامه على قسمة المكيل والموزون :

«وإذا قسمت كل صبرة على حدة جازت قسمتها بالمكيال المجهول كما تجوز بالمكيال المعلوم، قال : لأن قسمة الصبرة الواحدة على الكيل تمييز حق وليس ببيع فنفى أن يكون مثل هذا بيعا، فلم يزل فيه ما يلزم في بيع الطعام فلا يشترط فيه حضور الشريك وأخذه مثله، وهي مسألة شركاء الزرع يقتسمونه في الأندر».

وراجعه السائل في المسألة بعينها، فقال :

«قد وقفت على كلام ابن رشد في قسمة الطعام المشترك، فلكم الفضل فيما أعول عليه في العمل والفتيا. فأجابه رضي الله عنه : الذي يظهر لي أن يعمل على ذلك النص بناء على أنها تمييز حق لا بيع، وإن كان أصل المذهب غير ذلك، أن القسمة بيع، فلا يطلب الشريك في الطعام المكيل أو الموزون بحضور شريكه وبانتجاز قبضه وهو الذي عمل به الناس، فيتركون وما هم عليه».

أبو محمد ابن حزم
في تاريخياته
بحضور ظاهريته ويقظة عقلانيته

عبد الرحمٰن الفاسي

لقد آثرت أن يكون حظ الإمام ابن حزم ماثلاً في هذه الندوة بلقب المؤرخ أو بعنوان مؤطَّر بكلمة التاريخ الذي لم يذكر به الإمام ابن حزم إلا بالتبعية لسياق اقتضاه. أو عُنواناً في دراسة من دراسات هذا العصر. ولا نحتاج في توضيح هذه الظاهرة لأكثر مما رواه صاعد الأندلسي التلميذ الثاني لأبي محمد علي ابن أحمد بن حزم وقد جاء في روايته عن الفضل ابن الإمام ابن حزم قوله : «لقد أخبرني ابنه الفضل المكنَّى بأبي رافع أن مبلغ تأليفه في الفقه والحديث والأصول والملل والنحل وغير ذلك من التاريخ والنسب، وكتب الأدب، والرد على المعارض، تبلغ نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة».

ولم يزد شمس الدين السخاوي على قوله في أهمية تاريخية أبي محمد بن حزم : «إنه كان من المبرِّزين في التراجم».

والواقع أن هذه الظاهرة نزعة سار عليها كُتَّاب التراجم ذهاباً في ذلك مع تقليد مَرْعِي في تقديم المترجم بألقاب معارفه الدينية على بقية ما يُذكر به، وظل هذا التقليد قائماً ومعزَّزا بما سار عليه بعض المؤلفين في مراتب العلوم، وقد كان المفروض والمنتظر تغيير النظرة إلى التاريخ، واتباع الأمثل في مجال التربية والتعليم، حتى تعم الفائدة وفي ما توخاه الإمام ابن حزم برسالته في مراتب العلوم (المطبوعة بين رسائل ابن حزم التي عُني بتحقيقها وإخراجها من ظلمات الإهمال الدكتور إحسان عباس) وفيها نلتقي من خلال نظريات ابن حزم في رسالته بالمؤرخ الواسع النظر والنظرة، والذي تفتح فكره لرؤى تاريخية. تجاوزت المدى الطبري ومدرسته، وانتهت إلى عهد شمس الدين السخاوي

الذي يظهر أنه وُفِّق إلى مثلها، أو أنه تبناها صنع ابن خلدون في موضوع النقد التاريخي الذي صدّر به مقدمة تاريخه بعرض وتركيز وتوضيح أنسى به صاحبها الأصلي ولو أنه بطريقة تقديمه حَرِيٌّ بتبنيها لا سيما وهو معروف بالإنصاف كما نرى في موضوع تاريخ البربر الذي اعترف بأنه اغْترفه من قليب ابن حزم، والمعروف أن المادة التاريخية عن البربر والتي صَدَرَ فيها عن ابن حزم هي مادة أهم أجزاء تاريخ ابن خلدون.

والواقع أن رسالة «مراتب العلوم» لابن حزم تعلن أنه وضع علم التاريخ بين جملة العلوم الثلاثة التي تتميَّز بها كل أمة من الأخرى، وتضع علم التاريخ بعد علم الشريعة مباشرة وقبل علم اللغة، وَوَضعه بالنسبة إلى التربية والتعليم بعد القراءة والكتابة واللغة والطبيعيات والتشريح (ويعني به هنا دروس الأشياء) وقد عنى بتعداد فوائد التاريخ للإقناع بوجهة نظره، ولكنها لم تُتَّبع إلا عند الأوروبيين الذين حصدوها ونخلوها وجاءوا بها وفق ما أوحت به جِرْية العصور، ونفس هذا الواقع في اتساع النظرة إلى التاريخ مع جرية الأيام يلاحظ في ما قدمه شمس الدين السَّخاوي من تفريعات لأبواب التاريخ. فإنها تتجه – نوعاً مّا – إلى تأكيد المعنى الحديث للتاريخ، وهو أنه تاريخ للحضارة كما هو معروف، ورصدٌ لكل عناصر الحركة فيها تجاه مستويات الحياة المختلفة، وهو المفهوم المتكامل للتاريخ الذي كان ينظر إليه ابن حزم، مع العلم بأنه ليس الصورة التي انتهى إليها في العصر الحديث، وكأنما نسى السَّخاوي أوّليات أبي محمد ابن حزم في هذا الباب، فلم يزد على قوله في التنويه به «إنه كان من المبرزين في التراجم» ؛ وإن الضرورة لتعيد نفسها اليوم، فإن الوقت المحدد لعرض بحوث هذه الندوة يدعو إلى تجاوز إثارة موضوع النقد التاريخي عند الإمام ابن حزم، والفصل بين ما جاء به، وما لابن خلدون فيه، وفي نفس الموضوع سنتجاوز أيضا أولية ابن حزم التي لا مخالفة فيها، وذلك في نقد أسفار التوراة والإنجيل، أو ما يطلق عليه «العهد القديم» و«العهد الجديد» نقداً علمياً وعقلياً قبل أن تُعرف أوليات هذه البحوث النقدية في أوروبا في القرن السابع عشر ثم في الثامن عشر.

ويكفي أن أُطرِف السامعين بما قيده ابن حزم نفسه، وهو الذي لم يُذْكر مؤرخاً وإذا هو يؤرخ لولادته بنفسه فقد قال صاعد الأندلسي : «كتب إلي أبو محمد ابن حزم يقول بخطه : وُلِدْتُ بقرطبة في الجانب الشرقي من رَبَض «منية المغيرة» قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء، آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة 384 بطالع العقرب». وهكذا فابن حزم الذي لم يُحظ بلقب مؤرخ، نجده يؤرخ لميلاده، وبنفس منهاجه في التدقيقات،

ويقدم لنا التاريخ الإفرنجي إلى جانب الشهر العربي. وهي وثيقة تاريخية مهمة في الجمع بين التاريخين نراها عند الأقدمين لأول مرة، كما لاحظ بعضهم في المقام.

اسمحوا لي أن أتحدّث إلى مجمعكم الموقر رأساً ومباشرة من غير مقدِّمة، ولو أنها ضرورة منهاجية، فصاحب «طوق الحمامة» لن يحتاج في مثل هذا المقام إلى مقدِّمةٍ للتعريف به أو تقديمه ولو بإلمامة ؛ فعفوكم إذا قلت مُباشرة حتّى أستفيد من الوقت المحدّد. إن فراهة العلم الديني، وإمامةَ أبي محمد بن حزم (384 – 456هـ) في هذا الباب، ثم نصاعة التقوى والتدين والورع، وظهور الوفاء والصِّدق مع نفسه ومع الناس، وجدَلَه في مواقفه التي دفعته إلى الجلّى، وكان من حُماتِها بالبيان والتبيان عن نصاعةِ الحنيفية السمحة، والفَصْلِ بين أهل الآراء والنِّحل كما نرى في براعة مناظراتِهِ وثقتِه بنفسه في كتاب «الفِصل في المِلَل والأهواء والنِّحَل»، ثم هناك ظاهريته بمآتيها، ومذهبه بمقتضى حُكمِها في الأدب، وفي اللغة ونَحْوِها، وتقديمه للسِّيرة النبوية على الوجه الذي ينصِّبها به مِرآةً صافية لتمثُّل الأسُس الضرورية للتربية، ولفتُه النظرَ وهو في معمعة عِراكِه الفلسفي في كتابه «التقريب لحدِّ المنطق» إلى ضرورة مطالعة الأخبار القديمة والحديثة إلى جانب السيرة النبوية في التلقين، لتبيُّنِ الصحيح من الفاسد بالوقوف على عين اليقين، كل هذا وغيره معه أردتُ أن أقول بأن النظرة إلى هذا العطاء في فراهته الدينية من شأنه أن يُغْشِيَ العيون عن مادةٍ كالتاريخ الذي دخل جانب منه تلقائيا في مواد آثاره، وبها رفع العماد الشاهق لإقامة الحياة الإسلامية ؛ وإلى جانب هذا، فهناك التأثر والترابط بين مناهج أصحاب الحديث ومناهج المؤرخين أمثال ابن حزم، فمعظم المؤرخين الأوائل كانوا محدّثين قبل أن يكونوا مؤرخين[1] كابن إسحاق، والواقدي والطبري وابن الدلائيِّ العُذري وهو من أساتذة ابن حزم، ويلاحظ تأثر أبي محمد بن حزم بالتزام التوثيق في ما يأتي به كما هو صَنيع الطبري، ويُذْكر من أساتذته في التاريخ والده أحمد بن سعيد وزير المنصور ابن أبي عامر، فكان يَمْلأ حواصله بفضائل المنصور وأفضاله، وتفيد هذه الأستاذية الأبوية أن مادة التاريخ كانت من أوليات تلقينه مع ما تُناغيه به الجواري الغانيات اللائي عهد اليهن بتربيته، فكن يُلقنّه من نتف غراميات الأشعار ما توحي به طلعة شبابه ويوائم مجالس المنصور ابن أبي عامر التي كان يحرص والد ابن حزم على أن يشهدها ولده منذ العنفوان، حتى يأخذ نفسه برائج علومها وأشعارها

(1) انظر الرواية والإسناد، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 1، ص 31، 1980 لصالح أحمد العلي، وانظر (بحث في نشأة التاريخ) للأستاذ عبد العزيز الدوري بيروت، 1960. وانظر تحت عنوان (بحوث في تاريخ السنة المشرفة) لأكرم العمري، بيروت 1967.

في مستقبل الأيام، ومن أساتذته بعد والده في التاريخ ابن الجسور أبو عمر أحمد بن محمد، وقد كان أيضا وأوّلاً أستاذَه في الحديث، وأول سماعه كان منه قبل الأربعمائة كما في «الصلة» لابن بشكوال، وفي «بغية الملتمِس» للضبّي الذي ذكر أن ابن حزم قرأ على ابن الجسور «كتاب التاريخ» لمحمد بن جرير الطبري وهو من الكتب التي عُرف ابن الجسور بإقرائها. وكان لابن الجسور كثير من السماعات عن الأندلسيين وأسمعها غيرما واحدٍ. ونصَّ المقّري في «النفح» على أن أول سماعه كان عام 399هـ. ثم عن القاضي أبي الوليد ابن الفرضي، وهو من المذكورين في رسالة ابن حزم في «فضائل علماء الأندلس»، وابن الدلائي العذري، وابن المسور أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد أبي عمر الأموي مولاهم، وهو محدّث كالعذري ومكثر. وسمع من أبي بكر أحمد بن الفضل بن العباس الدينوري، حدّث عنه بكتاب التاريخ لمحمد بن جرير الطبري.

ولا يظهر أن كلا من الطبري وهؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم ابن حزم في التاريخ قد كانوا يتوخون كمؤرخين ما يتوخاه أبو محمد بن حزم، وأعني مبدأ تدعيم الحقائق التاريخية بالأحاديث النبوية سيراً مع النزعة الظاهرية كما سنرى في صنيعه كمنهاج حزمي في رسالة «حجة الوداع» الآتي ذكرها. فأستاذه العذري لا يظهر له مسيس بالظاهرية، ولا يعرف مما ذكر له من آثار في التاريخ غير القطعة المطبوعة من كتابه «ترصيع الأخبار وتنويع الآثار» وكتابه «افتضاض أبكار أوائل الأخبار» وإن فُهِم مِن اسمه أنه كتابُ تاريخ فالمفهوم ممّا ذَكَرَه ابن خير أنه عبارة عن مختارات منتقاة من كتب الحديث تتصل بالقضايا الفقهية التي ظهرت في عهد الرسول ﷺ. وله كتاب آخر عنوانه «أعلام النبوة» أشار إليه ياقوت، والكتابان معاً معتبران في حكم المفقود، وأساتذته في التاريخ المذكورون، كلهم رواة عن الطبري، وأهدف بهذا إلى توضيح أن تأثّر ابن حزم بالطبري ومن ذكر معه من أساتذة ابن حزم لا يعدو توثيق الخبر بمثل مراعاة التسلسل الزمني، والظروف التي رافقت الأحداث، وما هو من هذا القبيل، كالتحقيق عن طريق العنعنة المتصلة أو بصيغة : حدثني، أو : حدثنا فلان عن فلان، سيراً مع الشروط التي اعتُبرت شروط المؤرخ ؛ والطبري الذي روى عنه أساتذة أبي محمد بن حزم إنما كان مجرد جامع وراوٍ للحوادث برواياتها المختلفة دون ترجيح أو تحقيق لتناقضاتها وإنما يلتزم التوثيق على الوجه المشار إليه، والطبري يعلن هذا في فاتحة كتابه قائلا : «وليعلم الناظر في كتابنا هذا، أن اعتمادي في كل ما أحضرتُ ذكره فيه، بما اشترطت أني راسمُه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مستدل إلى روايتها فيه، دون ما أُدرِك لِحجج العقول، واستنبطُ بفكر النفوس، فمهما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضي ممّا يستنكره

قارئه، أو يستبشعه سامعه، فليعلم أنه لم يُؤْتَ في ذلك من قِبَلِنا، وإنما أُتي من بعض ناقلين إلينا، وأنا إنما أدّينا ذلك على ما أُدِّي إلينا».

وهكذا فالطبري ومن ذُكر معه ممّن أخذ عنهم أبو محمد بن حزم إلى أيام ابن الفرضي في الأندلس قد اكتفى واكتفوا معه بتوثيق الرواية التاريخية، في حين أن الإمام ابن حزم قد جمع في توثيقها بين مَنْهَجَيْ النّقل والعقل مُتكامِلين لأن مذهبه قائم على أن النقل وحده لا يكفي في صحّة الرواية التاريخية، فلرُبّما كان مضمونها عند التحليل الداخلي لا يستقيم، ولا يصح عقلا. والخلاصة أنه أعطى العقل في منهجه مكانة تقترب من مكانة النقل، ونرى مِن تتبع مواقفه ومن خلال نظرياته أنه لم يقِفْ بفائدة الوعي بالتاريخ عند تواريخ ميلاد الرواة ووفياتهم، والتثبُّت من صحّة الحدث وعدم صحته، والموعظة والعبرة ونحوِ ذلك، وإنما ينظر إلى التاريخ أبعد من ذلك. وتُسعِفُنا في الموضوع رسالته في مراتب العلوم بمرتبة جلية للتاريخ فنرى من فوائد معرفة التاريخ، الاطلاع على فناء الممالك، وخراب البلاد المعمورة، ودثور المدائن المشهورة، التي طالما حُصّنت وأحكمت، وذهاب من كان فيها وانقطاعِهم، وتقلّب الدنيا بأهلها... والاطّلاعِ على آثار المفسدين في الأرض، وسوء الآثار عليهم، وما أبقوا من الأسماء الذميمة، فتُمْقَت طريقهم، ويُتجنب أن يكون مذكوراً فيهم، ويُجعلُ هذا العلم خاصة وفق راحته وسماحته، فإن هذا العلم سهل جدّاً، ومنشط، ومُتنزّه ولذة ؛ وبهذه المعطوفات يربط ابن حزم بين الغاية الدينية والتربوية والبحث عن الحقيقة.

ولا نحتاج أن نعلّق على هذا بأن لدراسة التاريخ فوائد أخرى، فهي لا تعنينا هنا إذ نعلم أنه لم يستوعب الفوائد المتعددة التي تعطيها الدراسة التاريخية الحديثة ولكنه يضع التاريخ في العلوم الأساسية التي يتعين إدخالها في برامج التعليم. كما أن هناك تفسيراً للتاريخ غير الحقائق التي ظهرت لابن خلدون، وأن التعريفات لأبواب التاريخ التي نجدها عند السخاوي والتي تتجه إلى تأكيد المعنى الحديث للتاريخ على أنه تاريخ للحضارة ورصد لكل عناصر الحركة في مستويات الحياة المختلفة، فإن هذا المفهوم للتاريخ هو نفسه الذي اتجه إليه ابن حزم قبل السخاوي كما هو واضح مما قدمنا. فوجهتنا الآن نحو نظر ابن حزم، والموضوعُ بيان تفتح فكره لرؤى تاريخية تتجاوز المدى الطّبري الذي وقَفَتْ عنده حتى إلى عهد السخاوي صاحب «التوبيخ لمن ذمّ التاريخ» الذي سار على نفس الهدي الحزمي، وهذه رسالة «مراتب العلوم» لابن حزم تمدّنا أيضا بنظرة أخرى في رتبة العلوم، فتعلن أنه يضع علم التاريخ بين جملة العلوم الثلاثة التي تتميز بها كل أمّة عن الأمم الأخرى، وتضع التاريخ (الذي يسميه ابن حزم «علم الأخبار»،

من باب المشاكلة، أي أن ابن حزم المحدّث المؤرخ يطلق ككل المحدثين على التّاريخ **الخبر** في مقابل إطلاق اسم **الأثر** على الحديث)، بعد علم الشريعة، وقبل علم اللغة، وهي العلوم الثلاثة التي تحدد شخصية الأمة ؛ وهذا عنده بالنسبة إلى البحث عن الحقيقة التي لا تُنال إلا بالبحث، وموالاة المطالعة لجميع الآراء والأقوال، وبالنظر في طبائع الأشياء، والتفتيش والإشراف على الديانات والنحل، والمذاهب والاختيارات، واختلاف الناس وقراءة كتبهم. ويرى ابن حزم أن السيرة النبوية جامعة لكل الفضائل والتوجيهات المطلوبة، وأن من المتعيّن اتباعَها بالإطلاع على الأخبار القديمة والحديثة، وقد عُني الإمام بالإحالة عليها، والإرشادِ إلى الاهتداء بها في غير ما مناسبة.

وأما بنسبة التاريخ إلى التربية فهو يضعه بعد القراءة والكتابة واللغة والمنطق والطبيعيات والتشريح، وبعد ذلك فلا تُغفل مطالعة أخبار الأمم السابقة والخالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة. وفي هذا المجال التربوي يرى أن السيرة النبوية تحتل المكانة بعد القرآن.

ونرى مصداقية جَمْعِه بين منْهجيْ النقل والعقل، متكاملين في المنهاج المتبع في «رسالة حجة الوداع»[2] فقد سجّل فيها رحلة الرسول ﷺ من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج الأخيرة، وتابع تدوين كل خطوة من خطواته ﷺ في هذه الرحلة من المدينة إلى مكة وإلى عرفات ومنى إلى أن عاد إلى المدينة، ودَوّن كل ما يتعلق بالمسائل الفقهية، والأوامر والنواهي، والتقاليد، مستندا إلى صحيح الأحاديث والأدلة المؤيدة ؛ وصورة المنهاج تمثُل في إيراد أخبار الحجة ودقائق خطواتها بطريقة موجزة دون إدخال أي حديث في هذا الموجز. كما كان هذا الفصلُ الأول في الكتاب خالصاً من كلّ شرح أو تعليق.

والفصل الثاني هو الذي تضمّن تفسيره للنصّ معتمداً على أحاديث مُختلفة تؤيد ما ذهب إليه من رواية، مع ذكر الأسانيد الكاملة المنتهية إلى رسول الله ﷺ وذلك لإثبات صدق متْن الأحاديث التي أوْردها بألفاظها، بواسطة سلسلة متينة من الرواة المحدثين[3] ثم ثنّى على هذا بذكر ما ظنّه البعض معارضاً للأحاديث التي أوردها في الاستشهاد، وأوْضَح بهذه البراهين الحديثية لكل عارف مُنصِف، أنه لا تعارض في شيء

(2) انظر مقدمة الدكتور ممدوح حقي التي قدّم بها الطبعة الأولى لهذه الرسالة. وانظر «دراسات في التاريخ الأندلسي» د. عبد الواحد ذَنُّون.

(3) انظر التفاصيل في بحث الدكتور عبد الواحد ذنُّون في العدد 17 من مجلة «الخليج العربي» في الرياض السنة 6، 1986.

من ذلك وبهذا اضطلع أبو محمد بن حزم بأهم محاولة استخدمت علم الحديث لدعم الحقائق التاريخية. في مقدمة الكتاب الدّافِع لهذه الحيطة وهذا التشبت اللافتين للنظر وهي الحامل له على تأليف الكتاب، فيذكر أن الأحاديثُ كثرت في وصف أعمال الرسول ﷺ في حجة الوداع، وجاءت من طرقٍ شتّى، وبألفاظ مختلفة، وأن أخبارها وُصفَت بكثرة، حتى تعذّر على الناس فهمها، وظنَّ قومٌ أنها متعارضة، بل تركوا النظر فيها من أجل ذلك، وهذا ما دعاه إلى النظر فيها، وإعادة ترتيبها، وسردها بشكل منسجم على الناس. ويقول بعد هذا : «فلما تأملناها وتدبّرناها بعون الله عز وجل لنا، وتوفيقه إيّانا، لابحولنا ولا بقوتنا، رأيناها كلها متفقة ومؤتلفة، مُنسردة متصلة، بيّنة الوجوه، واضحة السبل، لا إشكال في شيء منها، حاشا فصلا واحداً لم يلُح لنا فصل الحقيقة فيه...»

وبهذا تتجلى منهجية الإمام ابن حزم حين يقف أمام الإشكالية، ويرى أنه لا يمكن البث بالنص حينما لا يكون واثقاً بشأن أي النّقلين أصحّ وهو : أينَ صلّى رسول الله ﷺ الظُّهرَ يومَ النحر ؟ أبمنًى أم بمكة ؟

وهكذا فابن حزم ذكر الاختلاف بين روايتين في السياق التاريخي، وجاء بالقولين معاً، ومكرّراً أن أحد الخبرين وهْم، وأن أحدهما صحيح، ولا يَعْلَم الصحيح منهما، ولا يجسُر على اقتحام الحكم في ما لم يقف على بيانه، كما لا يجسُر على البتّ في ما لم يطّلع على حقيقته، وهو يستعيذ بالله من الحكم بالرأي لأن هذه الخطة حسب تعبيره خطةُ خَسْف، لا يرضاها لنفسه ذُو دِينٍ وعَقْل.

والملاحظ أنه لم يستطع مع كلّ تحفظاته أن يَدَع هذه المسألة دون أن يُبْدِيَ فيها الترجيح، وعَمَدَ ورجَّحَ حديثي (جابر) و(عائشة) اللذين اتفقا على أن رسول الله ﷺ صلّى الظهر يوم النحر بمكة ثم زاد الإمام : «وهما – يعني جابراً وعائشة. والله أعلم – أضبط لذلك من ابن عمر، فعائشة أخصّ به من جميع الناس.

وبهذا فنحن الآن بهذا المنهاج العلمي في التحقيق وفيه تاريخ وفيه حديث، أو نقول بتعبير المحدّثين : أمام خبر وأثر، وأمام الإشكال على الوجه المبيِّن، نرى أن ابن حزم قد أعطى مكاناً للعقل بمنهاجيته التاريخية يقترب من مكانة النقل في النصوص الشرعية واعتمد في التاريخ التحقيق العلمي الدقيق بطرُقِه، وهذا يعني أن وجهة الإمام ابن حزم تمثل مرحلة متقدمة في البحث التاريخي، بالنسبة للمؤرخين قبله وعلى رأسهم الطبري ومَن إليه.

والمتحصِّل من قضية العقل بالنسبة إلى مواقف ابن حزم أن مجادلاته مع المسلمين، حسبما يُفهم من متابعته في كتاب «الفِصل» وكتاب «المُحلى» وغيرهما ومن مناظراته

المعروفة، قد غلب عليها المنهاج السائد إلا حين يتعلق الأمر ببطلان القياس في مجادلة المعتزلة فإنه يناظرهم بمقتضيات مذهبهم الجدلي الذي يعتمد على العقل. والموقف يختلف في ما يتعلق من قضاياه التي ينبني عليها اعتقاده فيأخذها من النصوص، سواء نصوص الكتاب أو السنة، فهو بهذا **ظاهري أثري** في العقائد وفي الفروع معا.

أما إذا كان يناقش غير المسلمين أو يناقش المُنكرين للسنة فهو يعتمد على العقل المجرد.

وَأما في الدراسات المختلفة فنجده قد اتخذ لكل دراسة منهاجاً جزئيا يدخل في أحد المنهاجين ولكن يختص بذات العلم الذي يدرسه كدراسته النفسية والخلقية وهي كما لا يخفى دراسة استقرائية تجريبية، ودراسة في التاريخ استقصاءً وتتبُّع، ومن هنا كان القول بأن «توماس الأكويني» تأثر بابن حزم في نظرية عجز البشر عن طريق العقل الصرف للوصول إلى الحقائق الدينية التي لابد من معرفتها لإدراك الغاية من الدين وحكمته، كما أن السكولاسكيين تأثروا به من غير ما مجادلة في هذا كما أشار إلى ذلك غيرما واحد من المنصفين.

أما اعتماده على منهج الحديث والظاهرية في توثيق سند الرواية التاريخية ومتنها فقد أصبح معه التاريخ، وفي طليعته السيرة النبوية عند ابن حزم مرجعاً معتمداً يستند إليه بعض المؤلفين أمثال ابن كثير والمقريزي، والدياربكري وغيرهم، وينقلون عنه نقلا مباشراً وغير مباشر، كما لاحظ ذلك الأستاذان النابهان ناصر الدين الأسد وإحسان عباس في مقدمتهما الجيدة لمجموعة رسائل ابن حزم «جوامع السيرة». وهذه المنهاجية العلمية الحازمة هي التي أوحت إليه بما يلاحظ عليه من ظاهرة الاعتداد الصارخ بما ينتهي إليه فنجده قد جرى على عبارات القطع والحسم بما يأتي به ويتجلى هذا الاعتداد في كتاب «الجمهرة» وفي كتاب «حجّة الوداع» وفي رسالته عن الخلفاء، وأعني أسماء الخلفاء والولاة وذكر عددهم، ورسالة «جُملة فُتوح»، ويا ما كان الأستاذان موفقين في تفسير الظاهرة بقولهما المستجاد : «إن الدقة البالغة في تحليل النص المنقول واختيار الرواية الصائبة بعد الفحص والمقارنة وتصحيح الأوهام التي تنتج عن سرعة، أو عن قلة تدقيق هي من مميزات منهج ابن حزم ولايستنكر إزاءها قوله دائما «ولا شك» و«لابد» فإن الثقة القائمة على التحري المخلص، والنقل الثابت هي وحدها التي تُملي على ابن حزم هذه الألفاظ القوية الحاسمة [نغمة القَطع والحسم] وهو بتفصيله الحديث الصحيح عن كل رواية من روايات أصحاب المغازي قد اتخذ لنفسه منهجا واضحا في معالجة المسائل التاريخية، من حيث موضوعها وزمانها».

ومن الظاهر الواضح أيضا أن منهاجه في التحقيق على الوجه الذي فصل في كتابه «حجة الوداع» لمن شأنه أن يوحي بالإغراق في الاعتداد بمقرراته من أحكام، وقد كان منتظرا أن يصطدم بالمحدثين قبل اصطدامه بالفقهاء وخاصة في باب الجَرح والتعديل، ولذلك فقد أنبرى السبكي في «الطبقات» إلى القول : «إن ابن حزم متسرع إلى النقد بمجرد ظنه، جريء بلسانه» ويقول كمثال على التّسرّع : «إن ما بلغه بالنقل الصحيح مُعتقداً للأشعري إنما بلغه عنه من أقوال نقلها الكذابون عليه فصدقها ابن حزم لمجرد سماعه، ثم لم يكتف بالتصديق لمجرد السماع حتى أخذ يُشنِّع».

وفي هذا الباب عُدَّ على ابن حزم أنه اعتبر العلاء ابن زهير من المجاهيل، في حين أن ابن معين عدّه من الثقاة. وعُدّ عليه أنه اعتبر المُرقّع بن صيفي مجهولا في حين أن ابن حِبَّانْ ذكره من الثقاة. واعتبر عتّابة ابن بشير مجهولا في حين هو محمد ابن عيسى بن الطبّاع بن عتّاب بن بشير الجَزَرِي. وقد روى عنه إسحاق بن رَاهُويه ومحمد بن سلام وغيرهما.

ويصور السّخاوي في «الإعلان والتوبيخ لمن ذمّ التاريخ» حدّة ابن حزم بقوله : «وممّن حصل من بعض الناس منهم نُفْرَة، ولم يحصل انتفاع بعلمهم مع جلالتهم عِلماً وزُهداً لإطلاق لسانهم وعدم مداراتهم، بحيث يتكلمون ويجرّحون بما فيه مبالغة، ابن حزم وابن تيمية وهما ممّن امتُحن وأوذي، وكل واحد يوخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ». ومع هذا فالسّخاوي يعترف لابن حزم بأنه من المبرِّزين في التراجم، ويضمّه إلى معاصره ابن عبد البرّ، كما أنه يعتبره من الطبقة التي لم تتعنّت تعنتاً كبيرا فتُجرِّح الراوي من أجل الغلطة أو الغلطتين، لكنه ليس من الطبقة المعتدلة كأحمد والدارقطني وابن عدي». ويبدو هذا التراوح من السّخاوي بين النقد المرير وبين التقدير وكأنه يرى بِنظرة أخرى أن لابن حزم وجهاً يُحمَل عليه ما يُقدِم عليه من تجريح، لاسيما والملاحظ من خَبَر المناظرة في ميورقة بينه وبين الإمام أبي الوليد الباجي المشهور، وممّا يعرضه علينا أيضا كتاب «الفِصَلْ» وكتاب «إبطال القياس» أن حِدّة تَبادل التقريف مأنوسة في الفقهيات ؛ والتحديات المتبادلة متواردة، وحِمْيتها تخبو في آخر المطاف، ولكن اعتداد ابن حزم بعلمه وبمقومات مذهبه قد شَرَد به إلى رفع عقيرته بالسِّباب والتجهيل لمناظريه، وتجاوزه بمثل قوله : «أما قول أبي حنيفة ففي غاية التخليط والتناقض والفساد، وأما قول مالك فظاهر الخطأ، وكان يقول «هذا كذب مجرد، لا أدري كيف استحلَّه مَن أطلق لسانه به». وقد كان من المنتظر لو لم يُحشَر اسم الإمام مالك في هذا التوهين الصارخ أن يكون للإمام ابن حزم عاصم من عنصرية الأندلسيين المعروفة

فلن يصل رد الفعل إلى حد إحراق كتبه علانية، والتشهير بما رءاه أعداؤه جهلا في ما أورد، واضطراباً في كل ما ذكر، وتصحيفاً لمَا نقل وسطر، ودعوى قوله بما لم يقل به مَن تقدّم ومَن تأخّر ؛ ولٰكنها كانت كبيرة الإمام التي لا تُغفر، فوقعت مالكية الأندلس – وهي صاحبة الحول والطول في دنيا الجزيرة – على ما أتاح لها الضربة القاسية القاضية. والتي من شأنها أن تقمع الإسْوة مِن آخرين اعتنقوا الظاهرية، واعتصموا بالخشية وبالقِلَّة عن التظاهر بها إلى أن يحين حينها ؛ ولربما كان هكذا، فتناوشه الردع والقهر، وناله القذف بالتضليل، ومفارقة جماعة المسلمين وما هو أكثر من هذا القبيل.

لقد كانت قاذفات لاذعات وقف لها الإمام في ثبات، وتصوَّرها النتفة الرائية التي خاطب بها ابن عمه الوزير الكاتب أبَا المغيرة ابن حزم الذي لم يكن معه في بعض الظروف على وفاق، حسبما يستفاذ من الرسالتين المتبادلتين بينهما وغيرهما مما أورده ابن بسام في خبره عن أبي المغيرة.[4] ويقول في الرائية المشار إليها :

كفانيَ ذكر الناس لي ومثائري ... ومالَكَ فيهمْ يا ابنَ عمّيَ ذاكر
عَدُوّي وأشيَاعي كَثِير ومنهم ... غدا كلّ نقّاع المساعي وضامر
ومَالَكَ فيهم مِن عدوّ فَيتّقى ... وما لك فيهم مِن صديق يكاثر
وقَوْلِيَ مسموعٌ لـه ومصدّق ... وقَوْلُك منبثٌّ من الرّيح طائر

ويلاحظ أن فراهة علم الإمام ابن حزم وفضله قد حملت البعض على الجمع بين تقديره وتقريفه، وعلى هذا النحو توسّع شيخ مؤرخي الأندلس أبو مروان ابن حيلان في شرح[4] ماجرى، وكان معروفا بصداقة الإمام، وشُهد بحدة لسانه، وبشهوته العارمة في القدح بكل بيان، وأباحت له هذه المقومات المزج بين القدح والمدح في هذا العرض، وهو المشهود له بالصِّدق في مروياته التاريخية، ولكن البادرات يذهبن الحسنات، وهكذا قال[4] أبو مروان :

«كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه، وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في

(4) «الدخيرة» لابن بسام، ج 140/1 طبع لجنة التأليف والترجمة. وما جاء به أبو مروان ابن حيان نقلاً عن غيره من «وقوع أبي محمد في الغلط والشطط، وجرأته في التسور على الفنون ولاسيما (المنطق) وأنه زلّ بذلك تجاه (ارسطاليس) وضل في سلوك تلك المسالك» لا يخلو من تشهير مقصود، وقدح مرصود. كيفما كان القصد، فكل من المحدثين، والمتكلمين، والفقهاء قد كانت لهم منذ القرن الخامس مخالفات لأرسطو، ولكل من هذه الفرق مخالفة خاصة، وذلك ما يكشف بوضوح أن موقف أبي محمد من (أرسطو) قد كان إرهاصاً بهذه المخالفات، وما كانت مواقفهم من الزلات.

بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسَّقط لجرأته في التسور على الفنون لاسيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلّ، وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف ارسطاليس واضعه فخالفه من لم يفهم[4] غرضه، ولا ارتاض في كتبه، ومال به أولا النظر في الفقه إلى رأي أبي عبد الله بن إدريس الشافعي، وناضل عن مذهبه، وانحرف عن مذهب غيره حتى وُسم به ونُسب إليه، فاستهدف بذلك الكثير من الفقهاء، وعيب بالشذوذ، ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر، مذهب أبي داود بن علي ومن اتبعه من فقهاء الأنصار فنقّحه ونهّجه، وجادل عنه ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله رحمه الله، وكان يحمل علمه هذا، ويجادل من خالفه فيه، على استرسال في طباعه، ومَذْلٍ بأسراره، واستناد إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده لَيُبيّنُنَّهُ للناس ولا يكتمونه، فلم يُلطِّف صَدْعَهُ، بما عنده من تعريض، ولا يزُفُّه بتدريج، بل يَصُكُّ به معارضه صكَّ الجندل، ويُنشِقُه مُتَلَقّيه إنشاق الخردل، فيُنفر عنه القلوب، ويُوقع بها النّدوب، حتى استُهْدف إلى فقهاء وقته فتمالأوا على بغضه، وردُّوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنّعوا عليه، وحذّروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه، والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيّرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية «لبلة» وبها توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة ؛ وهو في ذلك غير مرتدع، ولاراجع إلى ما أرادوا به، يبُث علمه في من ينتابه ببداديته تلك، من عامة المقتبسين منه، في أصاغر الطلبة الذين لايخشون فيه الملامة، يحدثهم، ويُفقّههم، ويدارسهم ولا يدعُ المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف حتى كمُل من مصنفاته في فنون العلم وَقْرَ بَعِير، لم يَعْدُ أكثرها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها، حتى أُحرِق بعضها بإشبيلية، ومُزِّقتْ علانية، لا يزيد مؤلفها ذلك إلا بصيرة في نشرها، وجدالاً للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله، «وأكثر معايبه – زعموا – عند المنصف له، جهلُه بسياسة العلم التي هي أعرض من إيعابه، وتخلُّفه عن ذلك على قوة سَبْحِه في غماره، وعلى ذلك كله، فلم يكن بالسليم من اضطراب رأيه، ومغيبِ شاهدِ علمه عند لقائه، إلى أن يُحرَّك بالسؤال فيُفجر منه بحر علم لاتكدره الدلاء. ولا يقصر عنه الرِّشاء، وعلى كل ما ذكرناه دلائل ماثلة، وأخبار ماثورة».

ويتابع ابن حيان تشريح خبر ابن حزم ومخبره وإظهاره في حُلل زينة علمه وفي مبادله وشطحات لسانه فيقول : «وكان مما يزيد في شنآنه تشيّعه[5] لأمراء بني أمية

(5) المعروف أن تشيعه – إن صح هذا التعبير لابن حيان – كان قائما على تمسكه في جو الفتنة الأندلسية بمبدإ الشرعية التي يراها في يد بني أمية فهم الذين أعادوا صرح الدولة بالمغرب ووطأوا لها البساط، فموقفه لا يصح تحريفه بكلمة التشيع، فلم يكن ابن حزم بالراضي عن معاوية ولا عن ابنه يزيد.

ماضيهم وباقيهم بالمشرقَ والأندلس، واعتقاده بصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم من قريش، حتى نسب إلى النصب لغيرهم ؛ وقد كان من غرائبه انتماؤه في فارس[6]، واتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر، تولى فيها أبوه الوزير المُعقّل في زمانه، الراجحُ في ميزانه، أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته، **لا عن صحة ولاية لهم عليه**، فقد عهده الناس خَامِلَ الأبوة، مُوَلَّدُ الأرومة من عجم[7] «لَبْلة» جدّه الأدنى حديث عهد بالاسلام لم يتقدم لسلفه نباهة، فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية، وعمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء، والرجولة والرأي، فاغتدى جرثومة شرف لمن نَمَاهم، أغنتْهم عن الرسوخ إلى أولِي السّابقة، فما من شرفٍ إلاّ مسبُوق عن خارجية، ولم يكن إلا كلاً وَلاً، حتى تخطى على هذا رابية «لبلة» فارتقى قلعة «اصطخر» من أرض فارس، **فالله أعلم** كيف ترقاها[7]، إذ لم يكن يوتى من خَطَلٍ ولا جَهَالَةٍ، بل وصله بها وسْعُ عِلمٍ، ووشيجة رَحِمٍ معقومة، بلَّها بمستأخِر الصلة رحمه الله، فتناهت حاله مع فقهاء عصره إلى ما وصفته، وحسابه وحسابهم على الله الذي لا يظلم الناس مثقال ذرة، عزت قدرته».

ويعتبر المعلقون على موقف شيخ مؤرخي الأندلس أبي مروان ابن حيان هذا أنه كان موقف اعتدال، ولكن الواقع أن في بعض تعبيراته وتدخلاته ما ينم على خروجه عن حد الاعتدال وعلى أن في نفسه حساسية بُغضٍ أو حسدٍ كما خمَّن بعض المؤرخين المحدثين من هذا المقام، ويُتلمَّح هذا عند تعرضه لما سماه **غلطاً وسَقَطاً**، وعبَّر عنه **بتسوره** على الفنون ولاسيما المنطق، ولو كان ابن حيان معتدلاً لما عبر بالغلط، وثنى عليه بالسّقط في موضوع لم يكن لأبي مروان مسيسٌ به، ولا بأصل مخالفة الفقيه ابن حزم لأرسطو في منطقه ؛ ومثله خوضه في قضية انتساب الإمام وأهل بيته للفارسية بالتشهير بروميته، وَإن كلمة (والله أعلم) في المقام مع التنويه بوالد الإمام تنويها لم يكن له مناص منه، لَتُنادِي بأن في النفس شيئا عند شيخ المؤرخين المُصدَّق مِن غير خلاف ؛ ويحمل القارئَ على هذه الشبهة، ما أورده ابن بسام في «الدخيرة» عند الفصل الذي عقده لذكر الوزير الكاتب أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم، فقد نقل من خط ابن حيان قوله : «وشجر الأمر بينه وبين الفقيه أبي محمد ابن حزم ابن عمه، وحدث بينهما هناتٌ ظهر عليه فيها أبو المغيرة، وبَكَّتَه حتى أسْكته، لأنه كان أنبه من أبي محمد في حضور

(6) انظر الحميدي في «الجدوة» حول الانتماء لفارس.
(7) انظر وجهة هذا النظر في كتاب «ابن حزم صورة أندلسية» لناسج أبرادِه الدكتور طه الحاجري فله – كالعادة – توجيه يلفت النظر.

شاهده، وذكاء خاطره، وحسن هيأته، وبراعة ظرفه وجودة أدبه، وهو كان في زمانه في الجد والهزل صاحب اللواء في مجالس الأمراء». ويبدو أن هذه المعطوفات في تعْداد مقومات أبي المغيرة خصمه وابن عمه لَتَنِمّ عن شيء مّا في نفس شيخ المؤرخين يُبعده عن جادة الاعتدال الذي نسب إليه.

ونقعُ على معاصر آخر من الأندلسيين تجاوز حدّ الاعتدال إلى الإسراف المتهور الذي لا يفيد، ولا يصح الاستِئْناس به، فما هو إلا مجموعة ترّهاتٍ وثلب حَرِد، أربى فيه مؤلفه على كل ماأُلِّف في مختلف العصور للرد على أبي محمد ومذهبه، ونعني به أبا الأصبغ عيسى ابن سهل الأسدي الجياني القرطبي المشاوَرَ بها، ونزيل سبتة، وقاضي طنجة ومكناسة وغرناطة المتوفى عام 487 وقد أسمى كتابه (التنبيه على شذوذ ابن حزم)[8]. وركّز كتابه تركيزا على التنبيه – كما يرى – على شذوذ الإمام ابن حزم. وكما شرح بعد «على سوء معتقد ابن حزم في الأئمة، وعلى قبح مذهبه، وإظهار استخفافه بأفذاذ العلماء الراسخين، وقطعه عمره في تزييف دقائق علومهم، وبديع أقوالهم في الأصول والفروع... ويذكر : «أن شرذمة لا دين لها، ولا عقل معها، ولا خلاق لها، مالت إلى القول بمذهبه، ومطالعة تآليفه التي لا تفيد إلا سبٌّ من سلف والطعن عليهم» ويقول عن هذه وغيرها مما عطف عليها : «إنها فعل من لا يتقي الله تعالى، ولا يستحيي من عباده، ولا يراعي حق سلفه» وينهج المؤلف طريقة أخرى، فينقلُ صفحة بعينها من كلام ابن حزم، ثم يوالي الردّ عليها بالقذف والإقذاع، والتكفير واللعن ؛ ثم بعدها يُبعد في تصعيد اللهجة اللاذعة على هذا المنوال :

«... فهو مخذول ضال، شقي مارق، معطل جاهل، مفتوق وقح، معاند فاسق، كافر مُلحد، مخلط مستخف، سخيف العقل، قليل الدين، عديم الحياء مفارق لجماعة المسلمين، متلاعب بدينه، كذاب أشِر، أعمى البصيرة، تائه في مَهْمه الحيرة، سابح في بحر الظلمة، ما حاول في كتبه إلا هدم الإسلام ونقض عراه اتباعا لهواه».

وعاد إلى نهج آخر بذكر بعض تآليف ابن حزم، ومنها «الفصل» فاستنكر ما ذكره عن تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم منها مما يحتمل التاويل ؛ كما استهزأ به حول نظره في المتعين لتعليم الأطفال، وبلغ استهزاؤه أشده في قول ابن حزم بكروية الأرض.

وتتلخص هذه الحملة الضاريّة في قوله «إن جميع ما يأتي به ابن حزم ويصنفه من اللّغو الذي يجبُ الإعراض عنه، والهُجر الذي يجب أن لا يُسمع منه».

(8) عُني المرحوم الأستاذ إبراهيم الكتاني بجمع صفحات هذا الكتاب التي كانت متناثرة في خُرْم (دَشْت) خزانة القرويين واستوى منها الكتاب بكامل صفحاته.

ومن الأندلسيين الذين خبُّوا ووضعوا في الإنكار على الإمام ابن حزم : أحمد بن يوسف الفهري اللبلي الأشعري المتوفى بتونس عام 601 فقد سمى في فهرسته نصائح[9] ابن حزم بالقبائح، وزاد قائلا : «ولا شك أن الرجل حافظ ولكنه إذا شرع في تفقهه ما يحفظه، لم يُوفَّق في ما يفهمه».

وهناك أندلسي آخر، وهو عمر بن محمد بن خليل السكوني الأشعري (ت 711 هـ) فقد جاء في كتابه[10] «لحن العامة والخاصَّة في المعتقدات» : وَلْيُتحرَّر من كلام ابن حزم إذا تكلم في ما يتعلق بأصول الدين، وقواعد العقائد، وما يتعلق بالمعاني والحقائق، لأن الرجل لم يكن من أهل هذا العلم، فلما تكلم في ما ليس بفن له لم يحسن».

وهكذا يبدو أن ضراوة حملة الناقدين وإن كانت دون جهامة صاحب كتاب «التنبيه» كما هو ملاحظ من النصوص المذكورة التي ترجع إلى ما بعد عهده، فإنها كانت بالنسبة إلى صمود ابن حزم – كما أبان عنه معاصره أبو مروان ابن حيان – كافية لِوَكْز مِرَّة الإمام، وخروجه عن المألوف في رسالته الآتية الذكر في فضائل الأندلس وذكر رجالها فجنحت به مِرَّته عن صناعة تاليفه وأقحم – كما سياتي – فصلاً بين فصول «رسالة فضائل الأندلس» يناقض فيه بنفسية مهتاجة ونقمة عارمة موضوع الفضائل بضدها وذهب بعيداً. في تعداد المساويء وإنكار الفضائل والسلوك الذي لا عهد لهم به.

لقد كان من المنتظر أن يكون بعض المعارضين الأندلسيين على اعتدال، ونرى من بينهم صديقه أبا عمر بن عبد البر، فقد كان انتقاده للظاهرية، ولبعض آراء ابن حزم في كتابه «الاستذكار» بالرغم عن شدته، انتقادا في حدود العلم والعقل. وقد كان أهل المغرب من هذا القبيل، فقد نقل المقّري عن القاضي عياض في معرض الكلام على أبي الوليد الباجي لما قدم إلى المغرب[11]، أنه وجد لكلام ابن حزم طلاوة إلا أنه

(9) يعني تأليف ابن حزم المسمى «النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المروية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع، المعتزلة والمُرْجئة، والخوارج والشيع» ؛ والفهرسة المذكورة من مخطوطات مكتبة (برينسطون) وفي مكتبة المرحوم الأستاذ إبراهيم الكتاني مصورة عنها.

(10) منه خطية بمكتبة الأستاذ إبراهيم الكتاني رحمه الله.

(11) كان قدومه من الشرق بعد أن قضى به ثلاثة عشر عاما في رحلة لأخذ العلم الى أن برع في الحديث وعلله ورجاله، وفي الفقه وغوامضه وفي الكلام، وأدرك بعلمه الجمّ منزلة لدى أعلام المشرق حتى لقب بشيخ الأندلس. انظر المقّري 381/I 359.

كان خارجا عن المذهب و لم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه، فقصرت ألسِنَة الفقهاء عن مجادلته وكلامه، واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل، وحل بجزيرة «ميورقة» فرأس فيها، واتبعه أهلها، فلما قدم أبو الوليد كلَّموه في ذلك، فدخل إليه وناظره وشهر باطله[12] وبه معه مجالس كثيرة».

ونقل المقدّس سلطان المغرب المولى سليمان في كتابه «عناية أولى المجد في ذكر آل الفاسي بني الجد» عن الشيخ أحمد زرُّوق الفاسي دفين (مصراتة) (ت 899) قوله عن ابن حزم : «أنه حافظ يعتمد عليه في النقليات ولا يلتفت لمذهبه في العقائد».

وقد تجاوزَ الطعنَ في أبي محمد عالم اليقظة إلى عالم الأحلام، والخلاف في أمره قائم بين الوالد والولد باحتدام، وقد عهدت زميلنا المرحوم الأستاذ إبراهيم الكتاني مثافنا لآثار ابن حزم في اليقظة والمنام، وكان يحلو له أن يُحمِض بما ذكره عماد الدين أبو الفداء في «البداية والنهاية» فيحكي عنه أنه رأى في المنام أبا زكرياء محيي الدين النَّوَوي الدمشقي فسأله : لِم لم يُدخل في شرحه للمذهب شيئا من مصنفات ابن حزم ؟ فأجاب بأنه لا يحبه، فقال له ابن كثير : «أنت معذور فيه فإنه جمع بين طرفي النقيضين في أصوله وفروعه، أما هو في الفروع فظاهري جامد يابس، وفي الأصول مائع، قرمطة القرامطة، وهرس الهرانسة، ثم أشار ابن كثير للنووي إلى أرض خضراء تشبه التحيل، وأردأ شكلا منه، لا ينتفع بها في استغلال ولارعي، فقال له : «هذه أرض ابن حزم التي زرعها، لاينتفع بها في استغلال ولارعي، وانظر هل ترى فيها شجراً مثمراً أو شيئا ينتفع به، فقال ابن كثير : إنما تصلح للجلوس عليها في ضوء القمر».

وأما الخلاف بين الوالد والولد في أمر ابن حزم فماثلٌ للعيان في «قَواصِم» أبي بكر بن العربي في حين كانت في لطائف والده الوزير السفير أبي محمد عبد الله ابن محمد بن العربي، فقد كان من أخص تلامذة ابن حزم عندما عاد إلى قرطبة، بعد غيابه عنها عندما أعولت فيها الفتنة عام 404 وقد حكى ابن العربي الوالد قائلا[13] : «صحبت الشيخ الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته، حاشا المجلد الأخير من كتاب «الفصل» وهو يشتمل على ستّ مجلدات من الأصل الذي قرأنا فيه، فيكون الفائت نحو السدس، وقرأنا «الايصال» أربع مجلدات ولم يفتنى من تآليفه شيء سوى ما ذكرته من الناقص، وما لم أقرأه من كتاب «الإيصال»، وكان عند الإمام أبي محمد بن حزم في أربع وعشرين مجلدا بخط يده، وكان في غاية

(12) يعتبر الاقتصار على هذه الكلمة اعتدالاً بالنسبة لما جهل به صاحب «كتاب التنبيه» على أبي محمد بن حزم.
(13) ياقوت، «معجم الأدباء».

الإدماج،... وربما كان للإمام بن حزم شيء من تواليفه ألفه في غير بلده في المدة التي تجول فيها بشرق الأندلس فلم اسمعه، ولي بجميع مصنفاته ومسموعاته إجازة منه، مرات عدة كثيرة».

ويحضر في المقام التساؤل عن موقف شيخ الاسلام ابن تيمية من هذه الضجة الشعواء، لاسيما والمطّلع على آثار ابن تيمية يلاحظ عنايته بالاستدراك عليه، والاستدراك يعني الاهتبال بالمستدرك عليه ولا يخلو هذا من استفادة منه ولا سيما حين يكون الاستدراك في نطاق الروح العلمية السليمة من غرض التجهيل والتصغير. وقد أفاد المرحوم زميلنا الكتاني أن ابن تيمية كانت له حدة في الحديث عن ابن حزم في «شرح العنبرة الاصفهانية» فوصف بعض أقواله بالسفسطة في العقليات والقرمطية في السمعيات، وأن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة.

كما يتوجه الالتفات إلى الإمام الغزالي الذي يعتبر في طليعة الآخذين عن ابن حزم، ومن أبرز المتأثرين به ؛ وألاحظ أنه وقف موقف المتغاضي، واقتصر في تقريظه على القلّ القليل حتى ليبدو وكأنه يستصغره حين اقتصر على قوله : «لقد وجدت في أسماء الله الحسنى كتابا ألّفه أبو محمد بن حزم، يدل على عظيم حفظه، وسلامة ذهنه» وهذا القل تقريظ على أي حال، فالشهادة بسلامة الذهن تخفف من وطأة ماسمعناه من شيخ الإسلام ابن تيمية قبل لحظات.

وهناك أسماء وأسماء مِن غير مَن ذُكر بين الطاعنين والمقرظين.

وإن أهم ما يلاحظ هو أن الأصل الأصيل في بداية هذه المعمعة الطويلة الأمد، هو ظهور الإمام ابن حزم بمنهاجيته التاريخية التي بدت لأصحاب الجرح والتعديل في الحديث أنها متحكمة، ولا تؤمن صدق الحكم في الجرح والتعديل، ومع جرية التهافت على تقويم أقواله، والتشهير بكبائر لَسَنِه في تجهيل الأئمة استهدفت ظاهريته لهذه المتابعة المزمنة، وظلت المنهاجية الحزمية التاريخية فارضة نفسها بالعقل الذي لا يمين ؛ ورحم الله الإمام الشيخ رشيد رضا، فقد أصاب المحز، وخرج من المشكلة بنحو الخارج منها بلا ونعم، وذلك حين قال في التفسير عند آخر سورة المائدة : «وعندي أن الصارف للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين». وقد كنا أشرنا إلى هياج المحدّثين وأصحاب الجرح والتعديل لقولته الضارية التي جمعت بين أئمة متبوعين من فقهاء ومحدثين. ويلاحظ في نفس مجال منهاجيته أنه يرود بها الاستطراد في التأليف، حتى كاد يشبه أبا عثمان الجاحظ في التشعيب، فهو يركز على توثيق المعتمدات والشهادات التي يطرحها بطابع مواقف الجدل والنزال، زاعقةً بدامغات

البراهين في كل مقام ؛ وأن مؤلفاته لَتَموج بفيض من المعلومات المستطردة وخاصة في التاريخ، وقد جاءت بها المناسبة فاحتضنها السياق ، حتى ليتاح استخلاص رسائل كاملة من هذه المستطردات، ومعاجم أيضا لتاريخ الرجال المبثوت فيها، ويمثُل كتاب «الفصل» غاصّاً بالإفادات التاريخية وتراجم الرجال، بل إنه يحتوي على موضوعات تاريخية متكاملة في السيرة وتاريخ الخلفاء، ويُعتبر في ما يتّصل بتاريخ الآراء والمذاهب وثيقة تاريخية تمكّن من تتبع سير الثقافة الذي لم يتوقّف خلال العصور الوسطى ؛ ولا يقل عنه كتاب «المحَلّى» في المعلومات التاريخية وتراجم الرجال، وأعني أن ما جاء به تاريخياً ليس على طريقة الحوليات صنع مُعاصره ابن عبد البر في «الاستيعاب» الذي جاء فيه بمعجم، وإنما يمثل صنيع ابن حزم في الاقتصاد على متابعة التعريف بالرجال الذين عرضت أسماؤهم، وجلَّتْ آثارهم، وهو صنيع وإن كان خفيفاً على اللسان، وعلى شق الأقلام، فهو ثقيل الإفادة في الميزان ؛

ويتجلى ابن حزم مؤرخاً موضوعيا لا مجرّد مؤرخ مستطرد في كتب ورسائل منها «جمهرة أنساب العرب». والنسب موضوع له مكانته عند العرب فهو باب من أبواب التاريخ الإسلامي، وقد أعلن ابن خلدون «أن ابن حزم إمام النسّابين ولا ريب». وإن الأستاذ محمد هارون محقّق «الجمهرة» لينظر في تنويه ابن خلدون إلى ما لاحظه هو في تقديم «الجمهرة» من امتياز ابن حزم في هذا الباب بالخصوبة والتوسّع «وذلك بالإشارة – على حد قوله – إلى أهم الأحداث التاريخية والقَبَلية والأدبية، وأيام العرب والمشهور من أمثالها وأنبائها مع التحقيق في ذلك، وبيان الخلاف فيه، مع الحكم الصادق، ثم بما حاوله في دقّة والتزام بعقد الصلة بين القبائل العربية النازحة إلى الأندلس والمغرب، وبيوتات الحكم والولاية والسلطان منهم، وبين أجذامها وأصولها المشرقية التي انحدرت منها وانسابت متشعّبة في بلادها الجديدة كلما عَنَّتْ له مناسبة، ولم يغفُل مع ذلك عن بيان المدن والمساكن التي تجمهرَت فيها تلك الجاليات وتكاثرت، وحفظ لنا بذلك أسماء تلك البلدان وتعليلَ تسمياتها أحياناً، فهو يُعَدُّ وثيقة هامة في هذه الناحية. ثم رَأى ابن حزم أن هذا المهْيَع البسيط في الأنساب محتاج إلى تجميع موجز مختصَر، فطرأت له فكرة تلخيص لهذا النسب عقّب بها على هذا البَسْط، ليسهل الوقوف على اتصال بعضها ببعض، وتشعُّبِ بعضها مع بعض ليقرِّب حفظ ذلك على من أراده ؛ وعقّب بعده بالكلام على مفاخرة عدنان وقحطان، وهما الجذمان الكبيران لجميع قبائل العرب.

وينتهي ابن حزم في خاتمة هذا الفصل بإظهار فضل العدنانيين على القحطانيين.

ونجد بعد هذا الفصل فصلا آخر في ديانات العرب وأصنامها. ثم يتصل الكلام بوثيقة هامة لابن حزم في نسب البربر، وما من شك في أنه الأصل الأصيل لكل ما عرف علماء النسب من العرب عن أنساب هؤلاء القوم، وهو المرجع الذي اعتمد عليه من بعدُ الإمام المؤرخ ابن خلدون في تاريخه «العِبَر» كما اعترف بذلك الأخذ في كتابه. ثم يعرض ابن حزم لبيان نسب أسرة بني قَسِي المولدة التي تنتمي إلى أصل إسباني، وهذا الفصل ممّا يمتاز به هذا الكتاب أيضا.

وميزة أخرى تتجلى بعد ذلك في ذكر ابن حزم لنسب بني إسرائيل، وقد أفادته خبرته الصادقة، ودراسته الدقيقة للتوراة في تلخيص هذا النسب بما يستدعي الإعجاب ويسترعي النظر. ولم يَفُتْه في ختام تأليفه أن يذكر مُلخصا لأنساب ملوك الفُرس هو الغاية في الاختصار والاستيعاب، وبذلك يكون هذا الكتاب وثيقة جامعة لأنساب العرب ومن لاذ بالعرب واتصل بهم في هذه الفترة الأصيلة من دنياهم.

وأتطفّل على مقدمة المحقق الضليع الأستاذ هارون فأُضيف إلى إفاداته أن ابن حزم قد انفرد من بين المؤرخين بالإشارة إلى استقرار هذه العشيرة في الأندلس، فقد ذكر أن بني عِياض الذين ينتسبون إلى ثعلبة بن سعد ابن ذُبيان عاشوا في الْبِيرَة، ولكنه لا يعطي معلومات إضافية أخرى عنهم، ويُحتمل أن يكون أفرادُ هذه العشيرة قد دخلوا الأندلس مع أبناء عمّهم العَبْسِيين.

ويلاحظ أن نزعة ابن حزم التاريخية الواضحة في موضوع الأنساب تدفع به إلى الاستيعاب، فهو يُعنى بالجوانب الحضارية الراجعة إلى أصحاب النّسب كالكتب المؤلّفة للمتحدّث عنهم، وعن مذاهبهم، وأعمالهم، والنوادر المتصلة بهم، وتاريخ الوفاة. وأهم ما يُفصح عن هذه الظاهرة قولُه عند ذكر نسب القاضي المحدّث : «نَسَبُه أكثر مما وَجَدتُ بخط الحكَم المستنصر». ويقول عن أبي مروان بن ظفر : «أبو مروان بن ظفر هكذا وجدت الاسم الأخير ولم أفهمْه، ولا وجدتُ في شيء مما رَوَيْتُ وطالعت زيادة على ذلك».

ونجد أيضا في «الجمهرة» تحديد تاريخ بداية فتنة الأندلس بهشام بن سليمان القائم على المهدي عام 399، كما نقع فيها على التعريف بالكثير من البيوتات الأندلسية، ومنازلها، وبيوت البربر كازداجة، ومكناسة وملزوزة، وزَنَاتة، ومدْيونة، وهُوارَة، ومصْمودة، وأوْرَبة، وزواوَة، وصنهاجة.

تلك من أهم معطيات «الجمهرة»، وفيها إلى ذلك المفاد من الخصائص التي امتاز بها أبو محمد بن حزم في تاريخ النسب.

ومن الآثار التاريخية الحزمية، ماورد له في السيرة النبوية، وقد عرفنا سابقا نظرته إليها في توجيه التعليم، وتلك ظاهرة لها ما يؤهلها عند الإمام، حيث نقع على السيرة في مؤلفات خاصة مثل «حجة الوداع» و«جوامع السيرة» كما توافينا آخذة قرارها بالاستطراد في آثار أخرى.

ويتصل الكلام في «جوامع السيرة» شاملا كل ما يتصل بالرسول ﷺ ابتداء من النسب الشريف إلى ما يرجع لعهده، كالسابقين إلى الدين، والمبايعين في العقبتين، وما شرع على العهد النبوي كالزكاة، وما حدث وجرى كالاسراء، وحجة الوداع، والمغازي وغير هذا من مثيله مما يعطي صورة متكاملة من الرجال والأحداث.

ومن الملحقات لجوامع السيرة الماثلة في تحقيق الناشرين المحققين الدكتور ناصر الدين الأسد والدكتور إحسان عباس، رسالة «جمل فتوح الإسلام بعد رسول ﷺ» وهي تتصل اتصال عهد الخلافة بعهد الرسالة، فهي تساير عهد الراشدين ومن بعدهم إلى عهد أبي محمد بن حزم ؛ وقد تآخت معها في «جوامع السيرة» «رسالة أسماء الصحابة الرُّواة»، وما لكلّ واحد من العدد، فقد سار فيها ابن حزم على طريقة إحصاء عدد المرويات عن كل صحابي، فأتى برواة الأْلف حديث إلى أن انتهى إلى راوي الحديث الواحد.

وقد علق الأستاذ الباحث صلاح الدين المنجِّد على اسم «جوامع السيرة»(14) قائلا : «وهذا الاسم اخترعه المحققان للكتاب، فقد أثبت على النسخة المخطوطة التي كنا عثرنا عليها في جامع الزيتونة : «المرتبة الرابعة في نسب رسول الله وسيرته ومغازيه وجُمل من التاريخ». وكنا ذكرنا في نقدنا لهذه النشرة أن الكتاب جزء من كتاب آخر ونحن الآن نميل إلى اعتباره جزءا من الإمامة والخلافة ومراتبها».

ومن أشهر رسائل ابن حزم التاريخية وأهمها، «رسالة نقط العروس» في تاريخ الخلفاء، وهي تضمّ تفاصيل شخصية عن الخلفاء وذويهم، وتسجل المشارقة والمغاربة وتركّز مع صغرها الذي لا يتجاوز اثنين وأربعين صفحة بأسماء موضوعات على نحو : من وُلّي الخلافة في حياة أبيه، ومن وُلّيها بعهده، ومن ولّيها بالتشاور، ومن ولّي مسناً تجاوز الستين، ومَن أكثرُ الخلفاء عمراً وأقصرهم... إلى مثل هذه الإفادات المختصرة على هذا الوجه.

(14) مجلة المجمع العلمي، جـ 1، المجلد الرابع والثلاثين 1959/ م 291 – 292.

ومن أهم تاريخياته رسالة في فضائل الأندلس وذكره رجاله. وقد سبقت الإشارة إليها في سيّاق موقفه من ضراوة حملة ناقديه.

وهي من مطبوعات رسائل أندلسية[15]، وقد أُلِّفت استجابة لرغبة صاحب «البونت» وهو يومئذ محمد بن عبد الله ابن قاسم الذي وَلِي أمرها بعد وفاة والده عبد الله عام 420. وقدوجّه فيها الخطاب أولا ومباشرة بنداء التحبُّب والشوق يحثه عليه فقال :

«أما بعد، يا أخي أبا بكر – وهو يعني محمد بن إسحاق الذي يلتقي به قارىء «طوق الحمامة» في غيرما صفحة – كان الرفيق الصاحب بالجنْب لأبي محمد عندما أَلْقَى خَيْران العامري بأبي محمد في سجنه إلى جانب هذا الرفيق، وصاحبَه أيضا بعد السراح إلى «حِصن القلعة». وقد كان من أهل الأدب والفضل كما قال عنه الضبّي في «البغية» وهَمَّكَ به من عالم جليل، وفاضل أثيل هذا الذي يخاطبه أبو محمد بن حزم في مطلع هذه الرسالة قائلا بعد النداء المعبر المذكور : «فإني لما حلَلْتُ بلك، وجالتْ يدي من مكنون كتُبك، ومضمون دواوينك، لَمحَت عيني في تضاعيفها درجاً فتأمَّلتُه، فإذا هو خطاب لبعض الكتّاب من مصاحبينا في الدار أهل إفريقيا، ثم ممّن ضمَّته حضرة قيروانهم إلى رجل أندلسي لم يعينه باسمه، ولا ذُكر بنسبه، يذكر له فيها أن علماءنا بالأندلس وإن كانوا على الذروة العليا في أفانين العلوم، وفي الغاية القصوى من التحكم على وجوه المعارف، فإن همتهم قد قصَّرت عن تخليد مآثر بلدهم، ومكارم ملوكهم ومحاسن فقهائهم ومناقب قضاتهم، وفضل علمائهم، ثم تعدى ذلك إلى أن أخلى أرباب العلوم منا من أن يكون له تأليف يُحيي ذكرهم ويُبقى علمهم، بل قطع على أن كل واحد منهم قد مات، فدفن علمه معه، وحقق ظنه بذلك، واستدل على صحته عند نفسه لو كان منا موجودا، لكان إليهم منقولا، وعندهم ظاهرا، لقرب المزار، وكثرة السفار، وتردُّدهم إليهم، وتكررهم علينا».

وبعد هذا التقديم يقول : «ولما ضمَّنا المجلس الحافل بأصناف الآداب، والمشهد الآهل بأنواع العلوم، والقصر المعمور بالفضائل...»

وإثْر متابعته تَعداد أوصاف هذا المجلس في نصف صفحة كامل يهُبّ أبو محمد بنفَس أطول وتنويه أعظم لِتعْداد أوصاف الكمال ونعوت الجلال التي يتجمل بها، وبالمآثر التي اختص بها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن قاسم صاحب «قلعة البونت»

(15) رسائل ابن حزم 171/2.

أطال الله بقاءه... الخ الدعاء له، والاغراق في التمجيد فيقول : «فرأيته أعزه الله تعالى حريصا على أن يجاوب هذا المخاطب وراغبا في أن يبين له ما لعلّه قد رءاه فنسي، أو بعد عنه فخفى، فتناولت الجواب المذكور بعد أن بلغني أن ذلك المخاطب قد مات، رحمنا الله تعالى وإياه، فلم يكن لقصد بالجواب معنى وقد صارت المنابر له مغنى، فصرت عان الخطاب إليك، إذ من قبلك صرت إلى الكتاب المجاوب عنه، ومن لدنك وصلت إلى الرسالة المعارضة، وفي وصول كتابي على هذه الهيأة، حيثما وصل كناية لمن غاب عنه من أخبار تأليف أهل بلدنا مثلما غاب عن هذا الباحث الأول، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وإن كنت في أخباري إياك على ما أرسمه في كتابي هذا كمُهدٍ إلى البركان نار الحباحب، وباني صُوًى في مهْيع القصد اللاحِب، فإنك وإن كنت المقصود والمواجه، فإنما المراد من أهل تلك الناحية من نأى عنهم علم ما استجلبه السائل الماضي، وما توفيقي إلا بالله».

وبهذا الفصل انتهى التقديم الذي آثرت أن أشرك السامع فيه على طوله الذي اختصرت أكثر من نصفه، وكله في تمجيد الأمير محمد بن عبد الله الذي ولى إمارة «قلعة البونت» بعد وفاة والده عام 421، ولُقّب بيمن الدولة، وظل والياً حتى عام 434. ويظهر أن هذا التطويل ليس إلا من وحي الغربة والإحساس بالهناء في ظل هذا الأمير الذي كان كسلفه والده عبد الله بن قاسم أمويَّ النزعة، ومَوئل العاملين على إعادة التثبيت لدولة الأمويين، كما كانت في سالف عزِّها، وقصد آخر للاحتفال بهذه المقدمة، وهو المقصود والمراد لما جاء فيها حول الخطاب الذي وجده أبو محمد في بيت صديقه وفي درج كتبه لبعض المصاقبين من أهل القيروان، إلى رجل أندلسي لم يعنيه باسمه ولا بنسبه ؛ وأقصد التذكير إزاء هذا بما جاء في «الذخيرة» لابن بسّام[16] من «أن أبا علي ابن الربيب القروي كتب إلى أبي المغيرة ابن حزم رسالة بهذا المعنى وأن أبا المغيرة ردّ عليه برسالة أطال فيها القول، وختمها بذكر جملة من تأليف أهل الأندلس فنحن بهذا إزاء معلومات في نفس المأمول.

وقد استهل أبو محمد رسالته بالقول في مآثر بلده بذكر الرازي أحمد بن محمد، وذكر بعض ما ألف في اللغة، ثم في الشعر، ثم عدد التواريخ المختلفة لأحمد بن محمد الرازي المذكور، ثم بعدها الطب ثم الفلسفة، وأشار إلى رسائل مجموعة فيها لسعيد ابن فتحون السَّرقُسْطي، وقال عن العدد والهندسة إنه «لم يقسم لنا في هذا العلم نفاذ»،

(16) «الذخيرة» 133/1/1.

وأشار إلى قلة تصرف أهل الأندلس في علم الكلام قائلا : «إن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحَل فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب فهي على كل حال غير عَرِيَّة عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تآليف، منهم خليل بن إسحاق ويحيى ابن السمينة، والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يتستر بذلك».

وبعدها، قال : «ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث كتاب في هذا المعنى[17]». وأبو محمد وصف كتابه «بأنه وإن كان صغير الحجم قليل عدد الورق فهو عظيم الفائدة، لأنا أسقطنا فيه المشاغب كلها، وأضربنا عن التطويل جملة، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الراجعة إلى شهادة الحس، وبديهة العقل لها بالصحة».

وواضح من هذا أن أبا محمد قصد أن كتابه قد سدّ الفراغ، فهو زُبدة الموضوع الخالية من «مشاغب» المذاهب الأخرى، وذكر أن له في ما تحقق به «تآليف جمّة، منها ما تم ومنها ما شارف التمام ومنها ما قد مضى منه صدر».

ويقول أبو محمد باثر ما عدد من أسماء أعلام الأندلس وتآليفهم : «وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم، ونأيه من محلة العلماء، فقد ذكرنا من تآليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز، وديار مصر، وديار ربيعة واليمن والشام، أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأبوابها».

وبصيغة أخرى عمد أبو محمد إلى المباهاة بالعلم ورجاله في الأندلس. وذلك أنه عمد إلى طريقة المقابلة بين شاعر وشاعر وبين محدث وفقيه على هذا المثال : «فنحن إذا ذكرنا أبا الأجرب جعونة بن الصمة الكلابي في الشعر لم نُباهِ به إلا جريرا والفرزدق ولو أنصف لاستشهد بشعره، فهو جار على مذهب الأوائل ؛ وإذا سمينا بقي بن مخلد، لم نسابق إلا محمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، وسليمان بن الأشعث السجستاني، وأحمد بن شعيب النسائي.

وهكذا تابع أبو محمد مباهاته بأعلام بلده وشعرائها ثم غيَّر الصيغة بما يتأكد من صنيعه هذا أنه كان بالغ التأثر والاهتياج إزاء ما قيل عن تقصير أهل بلده فأعلن مرة ثانية عن الشعراء بعد سابق ذكر جعونة : «ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء

(17) يقصد ما يتصل بعلم الكلام.

إلا أحمد بن ابن دراج القسطلي لما تأخر عن شأو بشار بن برد وحبيب، والمتنبي، فكيف ولنا معه جعفر بن عثمان الحاجب، وأحمد بن عبد الملك بن مروان... إلى آخرين وعقَّب قائلا : «وكلٌّ هؤلاء فحلٌ يُهاب جانبه، وحصان ممسوح الغرة» ثم انقلب إلى ذكر البلغاء فذكر «أحمد بن عبد الملك بن شهيد صديقنا وصاحبنا وهو حي بعد لم يبلغ سن الاكتهال... ومحمد بن مسرّة في طريقه التي سلك فيها، وان كنا لا نرضى مذهبه في جماعة يكثر تعدادهم».

ويلاحظ إزاء مباهاته بأسلوب التعداد، ثم بطريقة المقابلة بين أندلسي وسواه، أعقب قائلا : فقد جمع ما ظنه الظان أنه غير مجموع، وأُلّفت عندنا تآليف في غاية الحسن لنا خطر السبق في بعضها، فمنها «كتاب الهداية» لعيسى بن دينار، وهي أرفع كتب جمعت في معناها على مذهب مالك وابن القاسم، وأجمعُها للمعاني الفقهية على المذهب، فمنها «كتاب الصلاة»، و«كتاب البيوع»، و«كتاب الجدار في الأقضية»، و«كتاب النكاح والطلاق»، ومن الكتب المالكية التي ألفت بالأندلس كتاب القطني مالك بن علي، وهو رجل قرشي من بني فهر، لقي أصحاب مالك وأصحاب أصحابه، وهو كتاب حسن فيه غرائب، ومستحسنات من الرسائل المولدات، ومنها كتاب أبي إسحاق يحيى بن إبراهيم بن مُزين في تفسير «الموطأ» والكتب المستقصية لمعاني الموطأ، وتوصيل مقطوعاته من تآليف ابن مذين أيضا، وكتابه في رجال الموطأ، وما لمالك عن كل واحد منهم من الآثار في موطئه.

ومع المباهاة بهذه الطرق المختلفة عقب قائلا بعد تعداد التآليف في العلوم : وإنما ذكرنا التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها،... وبعد ذكر الأقسام التي أشار إليها، عقب عليها قائلا : وأما التآليف المقصرة عن مراتب غيرها، فلم نلتفت إلى ذكرها، وهي عندنا من تأليف أهل بلدنا أكثر من أن نحيط بعلمها.

والملحوظة التي تلفت النظر أنه حشر بين أحد فصول المُباهاة المختلفة الصيغة – حسبما أشير – فصلاً أجنبياً عن مجال الفضائل الأندلسية المقصود فأقحم إقحاماً مباغِتاً هذا التبْكيت غير المنتظر كتنويع في معرض الإشادة والتنويه والتفضيل فقال. «وأما جهتُنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائد : أزهدُ الناسِ في عالِمٍ أهلُه... ولاسيما أندلسنا، فإنها خُصت من حسد أهلها للعالِم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتي به، واستهجانهم حسناته، وتتبُّعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته، بأضعاف ما في سائر البلاد، إن أجاد قالوا : سارق مُغير، ومُنتحِل مُدَّع،

وإن توسط قالوا غَثٌّ بارد، وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السّبق قالوا : متى كان هذا ؟ ومتى تعلم ؟ وفي أي زمان قرأ ؟ ولأمِّه الهَبَل، وبعد ذلك إن ولَجَت به الأقدار أحد طريقين، إما شفوفا بائناً يعليه على نظرائه، أو سلوكاً في غير السبيل التي عهدوها، فهنالك حَمِي الوَطِيس على البائس، وصار غرضا للأقوال، وهدفاً للمطالب، ونصباً للتسبب إليه، ونهبا للألسنة، وعرضة للتطرق إلى عِرضه، وربما نُحل مالم يقُل، وطُوِّق مالم يتقلد، وألحق به مالم يفه به، ولا اعتقده قلبه، وبالجري، وهو السَّابق المبرز، وان تعرض لتأليف غُمز ولُمِز، وتُعرض وهُمِز، واشتُطَّ عليه، وعُظِّم يسير خَطْبه، واستُشْنع هيِّن سقطه، وذهبت محاسنه، وسُترت فضائله وهُتف ونودي بما أغفل، فتنكّسُ لذلك هِمّتُه، وتكل نفسه، وتبرد حميته ؛ وهكذا عندنا نصيب من ابتدأ يحوك شعراً، أو يعمل رسالة، فإنه لا يفلت من هذه الحبائل، ولا يتخلص من هذه النصب إلا الناهضُ الفائت، والمطفف المستولى على الأمد.

ومن آثاره التاريخية «رسالة الخلفاء والولاة وذكر عددهم»[18]، وتبتدأ بأبي بكر الصديق، وتنتهي بالخليفة الذي عاصره ابن حزم، وهو القائم بالله عبد الله بن القادر بالله، وشمل عرضه تسعا وثلاثين خليفة، وعُني فيها بما يتطلع إليه عند أصحاب هذه المقامات، فمن بين الخلفاء الأمويين والعباسيين ابتداء من معاوية إلى القائم بالله أبي جعفر الخليفة العباسي، كان عدد الخلفاء من الجواري اللائي تحولن إلى أمهات خلفاء، تسع عشرة أماً، وناب الخلفاء الأمويين وعددهم ثلاث عشرة خليفة، ثلاث أمهات أولاد على قول واثنان على قول آخر، وهما أم يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، وأم إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك، أما خلفاء بني العباس حتى عهد أبي محمد بن حزم وعددهم ستة وعشرون فكان من بين أمهاته تسع عشرة، كنَّ من الجواري وصرن أمهات أولاد.

ومن رسائل التاريخ أيضا رسالة[19] أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة عدد الفتاوي، ويفيد العنوان أنها تسير على نهج الرسالة السابقة في الصحابة أي على مراتبهم في كثرة الفتاوي.

ومن أهم رسائله التي تميزت بالجانب التاريخي، «رسالة التلخيص لوجوه التخليص» وهي من الرسائل الملحقة بكتاب «الرد على ابن النَّغْرِيلّة» بتحقيق الدكتور

(18) انظر «ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي» للدكتور عبد الحليم عويس.
(19) المصدر السابق.

إحسان عباس وتشمل حصيلة أجوبة على أسئلة وردت على ابن حزم من أحد أصدقائه، وتتفرع بمعطياتها نحو اتجاهين، أحدهما ديني، ووضح أبو محمد عن السؤال الأول منها أن الله له فضل على خلقه بمواهب خمس لا يهلك على الله بعدها إلاهالك وهي :

– ان الله يغفر الصغائر باجتناب الكبائر.

– ان التوبة الخالصة بعد الموت تسقط الكبائر.

– إذا ارتكب المرء الكبائر وزنت حسناته بسيئاته، فإن رجحتْ حسناتُه غفر الله له.

– ان السيئة بمثلها والحسنة بعشر أمثالها.

– ان هناك شفاعة دخرها الله للمومنين يخرجهم بها بعد أن ينالوا شطراً من العذاب. ويتضح في هذه الأجوبة أصل الأسئلة المعروضة، والملاحظ في الأجوبة وقد عنى المحقق بتركيز شرحه عليه هو : «أن ابن حزم قد بث الأمل في النفوس عن طريق فهمه الواسع لروح الدين وأما الجواب عن العمل الذي يختاره، والسيرة التي يفضلها فقد كان جواباً بارعا في دقته وشموله، ومنه ومن أجوبة أخرى تتضح الروح الاجتماعية التي أدركها ابن حزم من طبيعة الدين، فأفضل الأعمال ثلاثة متدرجة، وكلها تضع الفرد موضع المسؤولية الاجتماعية، أولها وأهمها : عمل عالم يعلّم الناس دينهم، وثانيها الحاكم العادل الذي يشارك الرعية عمله في كل عمل خير عملوه في ظل عدله وأمن سلطانه، وثالثها مجاهد في سبيل الله».

وفي آخر الرسالة يتحدث الإمام عن التوبة ويقسمها إلى :

توبة من ذنوب بين العبد وربه – وتوبة من تعطيل الفرائض – وتوبة لمن امتحن بمظالم العباد، وضرب أبشارهم ؛ وأشار مع كل توبة إلى ماتتم به.

وقد تخلل هذه الأجوبة المهمة، الاتجاه الثاني للرسالة وهو ما يعني هذه الصفحات، وأقصد الجانب التاريخي فقد أخذ حظه كاملاً غير منقوص، وَلاخظ كما لاحظ الأستاذ المحقق أن لهجة ابن حزم في رسالة التلخيص وتلفتُ نظر القارىء بكل وضوح ومن «أجود ما كتبه ابن حزم، وأكثره هدوءاً وأعلقه بأسباب النفوس الباحثة عن طريق النخبة، وترفرف عليها مسحة الأخوة، وتشتملها سعة الأفق، ورحابة الصدر، وفيها يظهر شموخ ابن حزم في اتساع النظرة الدينية فهي خلاصة للاستقصاء في البحث والقدرة على الوضوح والوعي والدقة، وفهم أحوال الدين والدنيا». وقد تميز الجانب التاريخي من الرسالة بفهمه للنواحي الاجتماعية «ومن خلال الأجوبة المذكورة كتب ابن حزم صفحة هامة في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للأندلس بُعَيْد الفتنة البربرية،

ونحن مدينون له بمعرفة أن الأندلس لم تخمَّس، ولم تُقَسَّم عند الفتح، لكن نفد الحكم فيها بأن لكل يد ما أخذتْ، ووقعت في البلاد غلبة إثر غلبة، دخلها أولا الأفارقة، فحازوا ما حازوه، ثم الشاميون أصحابُ بَلْج، فأخرجوا أكثر العرب والبربر المعروفين بالبلديين عمَّا كان بأيديهم، ثم كانت الفتنة البربرية فأخذ البربر يستولون على ما بأيدي السكان ويشنّون الغارات على المواشي وثمار الزيتون».

«ويرى ابن حزم أن كل مُدير مدينة أو حصن في الأندلس، فهو محارب، لله تعالى، ساع في الفساد، لأنه يسمح بالغارة على الرعية، ويبيح للجند قطع الطريق، ويضرب المكوس والجزية على رقاب المسلمين، ويسلط اليهود عليهم ليجمعوها منهم، وتسمى هذه الجزية «القطيع» وتؤدى بالعنف ظلماً وعدواناً لرفع رواتب الجند، فيعامل الجند بهذه الدراهم والدنانير التجار والصناع، فتصبح في حرمتها كالحيات والعقارب والأفاعي، بعد أن كانت حلالاً طيبا، مستخرجاً من وادي «لاردة»، ولا سلامة إلا بالإقرار بحرمتها، والاستغفار من ذلك، إذ كان التورع عن استعمالها أمراً غير عملي ؛ ثم يكون القطيع أيضا من الغنم والبقر والدواب، وعلى الأسواق، وعلى بيع الخمر من المسلمين، وهذه الدواب تباع للذبح وللنسل، فإذا امتنع المرء من أكل اللحم، لم يمتنع عن شراء الدواب للنسل والحرث، وهي نار كلها، لأنها بدل من الثمن، ثم يُصرف ثمنها في أنواع التجارات».

لقد سار أبو محمد بن حزم في نهجه هذا بروح غير الروح الدينية المسالمة المتعففة في القول كما سمعنا من الأستاذ المحقق ؛ فلم ترفرف عليها مسحة الأخوة، ولم تشملها سعة الأفق، ورحابة الصدر ولا كانت أكثر هدوءاً مثلما سمعناه في الاتجاه الديني لهذه الرسالة ؛ فلقد كانت الأولى من روح الدين، وكانت الثانية من حب الأوطان فكانت الحميّة على وجهين يتفقان ولا يختلفان.

ومن رسائله التاريخية وأصغرها وآخر ما طبع منها «رسالة جمل من التاريخ» وهي في غاية الاختصار[21].

ومن رسائله التاريخية المحفوظة، وأعني أنها وصلت إلى معرفتنا بواسطة من انفرد بنقل أكثر محتوياتها : «رسالة ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس»، فهي تمثل مختصرة في مقدمة كتاب «جذوة المقتبس» لأبي عبد الله الحميدي الذي يعد التلميذ الأول لأبي محمد علي بن حزم، ويقول ابن خلّكان (انه روى عن أبي محمد واختص به وأكثر

(20) المصدر السابق.

من النقل عنه) ويقول الحميدي في آخر مقدمته التي وصلت إلى ست وثلاثين صفحة : «هذا آخر ما استفدنا أكثره من شيخنا أبي محمد رحمه الله» ويمثل في هذا المستفاد ما يتصل بتاريخ الأندلس منذ افتتاحها إلى عصره، وهي الفترة نفسها التي هي موضوع كتاب أبي محمد المنقول عنه، ويشار إلى أن النقل يصل عادة إلى تراجم برمتها، وواضح من هذا الذي أوردناه وانتهى إليه غيرنا أن رسالة ابن حزم تبدو أوسع من هذا المنقول في مقدمة الضبّي لاسيما وهو ينقل عن شيخه غير ما ترجمة في كتابه «جذوة المقتبس» كما أن الضبّي عمد إلى نقل مقدمة ابن حزم في فضائل الأندلس، وأكمل حديثه عن تاريخ الأندلس من رواية الحميدي في «جذوة المقتبس».

ومن آثار أبي محمد التي تعتبر تاريخية ومازالت مفقودة :

غزوات المنصور بن أبي عامر – والسياسة في نظر الخلفاء – تسمية الشعراء – كتاب نسب البربر، برنامج أبي محمد بن حزم، تواريخ أعمامه، وأخيه وبني عمه، وإخواته وبنيه وبناته، ومواليدهم وتاريخ من مات منهم في حياته.

ومن رسائله المخطوطة، (رسالة أمهات المومنين)، وقد أفاد عنها الأستاذ الباحث صلاح الدين المنجد قائلا : «وقد عثرنا في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية على رسالة مخطوطة لابن حزم، كتب عليها «الأمهات» وتقع في ورقتين كانتا ملحقتين بمخطوطة «كتاب نقط العروس» ومصدرها «مكتبة با يزيد عمومية» في اسطنبول، وهما بخط قديم، ولعلها من أواخر القرن الخامس، ولم نستطع أن نعلم هل كانت هاتان الورقتان رسالة خاصة، أم باباً من أبواب كتاب آخر، وكيفما كان الأمر، فإنهما تقدمان لنا نصّاً جديدا من النصوص التي تركها ابن حزم في التاريخ».

ومن المخطوطات أيضا «كتاب الإمامة والخلافة» وقد أفاد عنه أيضا الأستاذ المنجد بأنه أكبر كتاب في التاريخ لابن حزم، ولكنه لم يعتر عليه في تاريخه[21]

ونجعل مسك الختام، كتاب «طوق الحمامة» في الألفة و«الألّاف» من بين آثاره التاريخية، فقد فرضت مادة التاريخ نفسها في هذا الكتاب بالجانب الاجتماعي والحضاري، وبوضعية مؤلفه الوثيقة الصلة بأحداث زمانه، وبموضوع الحب الذي تسرب إلى قلبه وهو فتي مُمْرِعٌ في حياة النعمة والدعة، وعريض الجاه، وبسْطة السّعد والإقبال، وهو في قصر والده أبي عمرو أحمد المجتبى وزيراً للمنصور ابن أبي عامر، وجاراً تعالى قصره بجوار قصر «الزّاهرة» بالجانب الشرقي على نهر قرطبة، وآنس في ابنه أبي محمد علي بن

(21) مجلة المجمع العلمي جـ I، المجلد الرابع والثلاثين 1959 هـ 220 – 221.

حزم البشارة وقرة العينْ، فعلى مبسوط النعماء درج، وبين أحْضان الجواري الغانيّات يتلقى دروسه الأولى في الخط والحساب، ويُلقّى نُتف الأشعار، وعلى ضوء مصابيح الذهب يتلو ما خطّطْن له، وبين سحورهن ونحورهن يُرغِن له رقدة الهناء ؛ وقد كان الصغير يستبين في مرويات أشعار غانياته المربيّات المدرسات الدّعة والهناء، وقد يلاحظن أحيانا على سِمَته بوائق من شجَن، وضيقاً في النَّفس، ولا يُزيح عنه الجهْمة الطارئة إلا تلطُّفهن الذي سُرعان ما يرد إليه الهناءة والابتهاج.

وبعد هذه الفقرة من حياة صباه وفتوته التي نعم في أثنائها صغير آل حزم مُدَلَّلاً بين الأحضان، مذكوراً على صغره بجبلّة الكبار، يتردد على قصر المظفر ولد المنصور ابن أبي عامر وخلفه فجلس إلى العامريات ممتعا في ذهنه وقلبه وذوقه بسماع الغناء وضرب العود والحديث مع العامريات ومنهن من عرفت بالشاعرية فكانت تنغمُ له ما يهواه، وسرعان ما فارتْ في الزمان المتقلّب شهوة الدَّوران وَنَعب ! فحِيحُه في الآذان، فرمى ببغْتته المفزعة هذه الأسرة المُمْرعة في النَّعماء، وأرسل عليها الحرمان القاهر، وكأن النازلة كابوس في غمرة الأحلام، فرمى بها إلى الاغتراب وكادها بِكَلَب الحسَدة والأعداء، فقد تتالع رأس فاقرة الأندلس المبيرة منذ البادرة الأولى بقتل عبد الرحمٰن ثاني أبناء المنصور ابن أبي عامر الملقب بالظافر والمعروف بشنجول، وكان قد أقدم على خلع الخليفة الأموي الصغير هشام المؤيد، وألزمه بتوليته ولاية عهده بديلاً عن الحجابة التي كانت للعامريين، والده المنصور، وخلفه ولده الأكبر الملقب بالمظفر ؛ وقد انتفض لها الأمويون والقرشيون، وكانت في مبادرتهم بقتل «شنجول» الطامع في ولاية العهد نهاية العامريين وذلك بعد مدة قليلة من انتهاز المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار ابن الناصر الفرصة للانتزاء على عرش الخلافة بقرطبة، وأخضع عناصر البربر وموالي العامريين، وأجلى أهلهم، وخرَّب ديارهم، وإذا بالعاصفة تزعزع أركان قرطبة متجمع البربر والعامرية المنكبّين حول سليمان بن الحكم الملقب بالمستعين، ونشبت بين الفريقين معركة «فنتيش» عام أربعمائة، وشاعت الفوضى طوال خمس سنين نقلت أبا محمد من التعلم في علية القصر واستلطاف معلماته مَسْمَعَهُ ممّا يردّدنه بالشعر وبالنثر إلى إقبال على الدرس والأخذ عن شيوخ قرطبة وملازمة حلقات المساجد العلمية ؛ وأخذت تتفاقم الفتنة التي خرجت به من حياة إلى حياة لم تكن له صلة بها ولا استعدّاد التعامل معها، وزُعْزِعَت قرطبة[22] بالحصار الذي ضربه عليها سليمان المستعين، وشرد

(22) لقد تصدى ابن عذارى في «البيان المغرب» إلى تفاصيل فتنة الأندلس بأطوارها ؛ ولخص المقّري أصل الفتنة في «أن المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار كان فاتح أبواب الفتنة، وماحي معالم الأندلس حتى تفرقت الدولة، وتطاول العدو إليها».

خلق من بينهم أعلام وأدباء، فنفروا نحو البلاد التي ظلت بمنجاة بعيدة عن مسارح أعمال التخريب كألمرية و«شاطبة» و«بلنسية»، وأبعد آخرون نحو «ميورقة» جاعلين البحر بينهم وبين عوادي الفتنة، ووصل التخريب منتهاه بتداول الاستيلاء على قرطبة، وشمل بعض القرى والأقاليم، وبعض المدن القريبة «كشقُندة» و«جيَّان» و«فج المائدة» وما كاد يفلك الحصار عن قرطبة، حتى اتجهت فورة النقمة العصبية إلى مدينة «الزاهراة» تخريباً وتهديماً، وكان قصر آل حزم ومبانيهم محط رحال المُغيرين، والنقمة سارية على العامريين، والآخذين بأمرهم، فالتخريب حاقة منطلقة إليها، وإلى مبانيهم في الضفة الغربية التي انحشروا فيها، وما عرفوا طمأنينة لا في يقظتهم ولا في أحلامهم في شرق قرطبة وغربها.

وفي أثناء الحصار المضروب على قرطبة إثر حصار، حاق بها الوباء، وكان من ضحاياه عبد الرحمٰن الأخ الوحيد الأكبر لأبي محمد بن حزم، وكانت المحنة الثانية في مصابه بوالده بعد سنة، ولمَّا يندمل بعد جُرح المصاب بالأخ، وكانت ثالثة الأثافي في وفاة زوجته خليلته «نُعْم» التي قرَّحت جفونه، وأسالت دموعه على صفحات «طوق الحمامة» نزيفاً مُهَرَاقاً على توالي الأيام ؛ ومع توالي الكوارث على هذا الوجه الناضح بالنِّقم، نرى أبا محمد وقد جلا عن قرطبة، وَيَا مَا كان شاقا على نفسه وجسده هذا البراح وقد كان نُقْلة من حياة الاستقرار الناعم بالغنى والجاه، إلى نُبُوّ الدار مع خلاء[23] الذرع وفراغ القلب... والفكر في صيانة الأهل والولد... واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، وتغير الزمان وتغير الإخوان».

وهكذا أجلته عوادي الفتنة وهو في طريق التشرد منغص الذهن بصور تشتت أسرته، وتوزع الطرقات ومآوي الغربة والجحور لجواريها الغانيات بعد حياة السعود، وأنس القصور. وقد كان جلاء أبي محمد بن حزم عن قرطبة رحلة تشرد حتى آخر حياته، ولكن همَّته جعلت منها رحلة أخذ وتحمل عن أعلام المسلمين وغير المسلمين وحل وارتحل، وكانت منه عزمة على أن يُخلف ما ضاع من نعيم دنياه بجلال وجاه العلم والعرفان، وقد استراح أبو محمد إلى أن يلقي عصاه في رحاب خيران العامري صاحب «ألمرية» ناظراً إلى أن هذا الصقلبي من العامريين وإليهم برابطة الولاء، ووالدُ أبي محمد وزير المنصور بن أبي عامر، والمتصرف في دنيا دولته، هو صاحب نعمة تولية خيران على «ألمرية» وما إليها، ولكن تغير النفوس بتغير الأحوال في هذه الفتنة، ونزوع الحموديين الفاطميين إلى الاستيلاء على الخلافة بقرطبة أوحى إليهم باستمالة الصقالبة وكان

(23) انظر مؤخرة «طوق الحمامة».

في طليعتهم «خيران» الذي توثقت الصلة بينه وبين علي الحمودي أول خلفائهم في «قرطبة» ويقول أبو محمد في «طوق الحمامة». «وبويع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر، وتغلب على قرطبة، وتملكها، واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس، وفي إثر ذلك نكّبني خيران صاحب «ألمرية» إذ نقل من لم يتّق الله عز وجل من الباغين – وقد انتقم الله لي منهم – عنّي وعن محمد بن إسحاق صاحبي أنّا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلَنا عند نفسه أشهراً، ثم أخرجنا على جهة التغريب، فصرنا إلى «حصن القصر» ولقيّنا صاحبُه أبو القاسم عبد الله بن هُذيل التجيبي المعروف بابن المقفَّل، فأقمنا عنده شهوراً في خير إقامة، وفي خير أهلٍ وجيران، وعند أجلِّ الناس همّة، وأكملِهم معروفاً وأتمِّهم سيادة».

وقد انتهى إلى أبي محمد وهو عند صاحب «حصن القصر» أن عبد الرحمٰن ابن محمد سليل عبد الرحمٰن الناصر قد نودي به خليفة، أي أن الأمويَّة قد انتفضت انتفاضتها لاسترداد شرعيتها، فأبحر أبو محمد من «ألمرية» في الشرق إلى الغرب، حيث يقيم الخليفة عبد الرحمٰن «المرتضى» في «بلنسية» وهي يومئذ في حكم الصقلبيين مظفَّر ومبارك العامريين، وقد كانا موفَّقين في حُكمها، فاتسعتْ لهم الدنيا كما يقول ابن عذارى : «ولحق بهما من موالي المسلمين، ومن أجناس الصقلب والأفرنج والبشكنش عشيرتهم... وانتفت عن نسبها ابتغاء عرض الدنيا، فكثروا، وطلب هذان العبدان لمّا اتسعت لهما الدنيا فاخر الأسلحة، والآلات والخيل المطهمات، ونفائس الحلي والحُلل، فصارت دولتهم أسْرى الدول، ولحق بهم عريف كل صناعة، فنفق سوق المتاع لديْهم، وجُلبت كل دخيرة إليهم، وكانا بَنَيا «بلنسية» وسدَّا عوْرتها بسور أحاط بمدينتها، فارتفع عنها، ورحل الناس من كل قُطر بالأموال إليها، وطمحت سكانها الآمال، واستوطنها طائفة من جالية قرطبة القلقة الاستقرار... فاجملت عشرتهم، فبنوا القصور، واتخذوا البساتين الزاهرة، والرياضات الناضرة، واجروا لها المياه المتدفقة».

ومن الظاهر أن مناعة «بلنسية» على عهد العبْدين مبارك ومظفر هي التي أوحت إلى الأمويين وأنصارهم العاملين في السر على إزاحة الحموديين وإعادة الخلافة إلى أهلها الشرعيين، وإليها أبحر – بطبيعة الحال – أبو محمد بن حزم ليلتقي بعبد الرحمٰن المذكور، ويعرف ما هنالك، وعبد الرحمٰن المذكور هو عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد الله ابن الناصر، ويقول ابن الخطاب حسبما ينقله عنه ابن عذارى في «البيان المغرب» : إن عبد الرحمٰن قد كان هم بالوثوب على الخلافة عند انقراض[24] سلطان القاسم بن حمود في

(24) تعبيره بانقراض يعود إلى خلافة القاسم الأولى – وقد أعيدت بيعته ثانية.

قرطبة وبت دعوته فلم يصح له ما أراد، فقام اليوم بمن تألَّف معه من العامريين الموالي وغيرهم من المرتزقة المذكورين إفرنج وغيرهم، واتجه نحو «قرطبة» وخليفتها يومئذ القاسم، فعرجوا في طريقهم على «غرناطة» ليبدأوا بحرب الفريق من صنهاجة، وكانت الجولة الأولى على شيخ صنهاجة زاوي بن زيري صاحب غرناطة، ولكنه سرعان ما أحكم التدبير، وأنزل بهم الفاقرة التي ردتهم على الاعقاب، خاسرين كلَّ ما سلبوا وجمعوا من رفيع الحُلِي، وطائل الأموال، وفيها يقول المؤرخ ابن حيان حسبما نقله ابن عذارى في «البيان» : «فحلت بهذه الوقيعة على جماعة الأندلس مصيبة أنست ما قبلها» وقد كان «المرتضى» سليمان بن عبد الرحمٰن أخو هشام المعتمد الآتي الذكر من قتلى هذه الحملة، ووقع صاحبنا أبو محمد علي بن حزم في أسْر زاوي بن زيري صاحب غرناطة، ولكنه سُرح في جملة من أنعم عليهم زاوي بالسراح من أهل العلم وحملة الأقلام ؛ فعاد إلى قرطبة، وقد أغرته بالاتجاه نحوها سياسة الانفتاح والمصانعة التي لجأ إليها القاسم بن حمود الذي بويع مرتين بالخلافة في قرطبة بعد أخيه الأصغر علي ابن حمود، ومن مظاهر سياسته أنه أحسن تلقي الناس، وأجمل مواعيدهم، وأخرج النداء في أقطار البلد بأمان الأحمر والأسود، ولكنه لم يستَتِبَّ له أمر لا في بيعة أولى ولا في ثانية، فالصراع ماثل، لأن أمر الحموديين كان معصَّباً بالبربر، ثم بالسُّود، والبرابرة هم الذين اندفعوا عند فك حصار قرطبة مُخربين مُحرِّقين، وسواد أهل قرطبة لم يقرّ لهم قرار إزاء هذا الوضع، فظلت الفتنة بهذا مستيقظة، والحصار مكتوب على العاصمة قرطبة، والنُّهزة مُواتيةٌ لكل مخلوع، ليعود إلى الكرسي المهتز مع توالي الأحداث، وتوارد المُبايَعين والمخلوعين، وفي هذه الحقبة كان أبو محمد بن حزم يعيش كما هو منتظر تحت دوَّامة ذكريات الماضي الزاهر، والحاضر الذي تمثلت فيه داهية الدهر، بما نزل بقصورهم ومبانيهم، وبالخُلَّص ممن كانوا لائذين بأسرتهم، ومُسْتظلين بذكريات أيام عزتهم وجاههم، وهو يقول في «باب البين» من كتاب «طوق الحمامة» : « وعني أخبرك أني كنت أشد الناس كلفاً، وأعظمهم حبا بجارية لي كانت في ما خلا اسمها «نعم» وكانت أمنية المتمني، وغاية الحسن خلقا وخلقا، وموافقة لي، وكنت أبا عذرها، وكنا قد تكافأنا المودة، ففجعتني بها الأقدار، واخترمتها الليالي ومرّ النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني في السن فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي، ولا تفتر لي دمعة، على جمود عيني وقلّة إسعادها وعلى ذلك، فما سلوتُ حتى الآن، ولو قُبِل فِداء لفديتها بكل ما أملك من

(25) «البيان المغرب» 130/3.

تالد وطارف، وببعض أجزاء جسمي العزيزة علي، مسارعاً طائعاً، وما طاب لي عيش بعدها، ولا نسيت ذكرها، ولا أنستُ بسواها، ولقد عفّى حُبي لها على كل ما قبله، وحرم ما كان بعدها». وهكذا تابع سكب دموعه بأبيات شعرية في رثائها، وما كانت هذه الفترة من حياته غير فترة التفجع بالذكريات، وظل بقرطبة على هذه الحال، وهو في امتحان فترة الانتظار، في جُملة المنتظرين لعودة الأمويين إلى جو قرطبة الذي لا يستقر على حال.

وأخيرا، وعند إحدى دوّامات البَيْعة والخَلْع، أتيح له أن يحظى بين جمله من حظي في دولة عبد الرحمٰن بن هشام[26] المستظهر بالله، وقد كانت البيْعة تمّت له يوم خروج القاسم ثاني خلفاء الحموديين والبربر من قرطبة في السادس عشر من رمضان المعظم سنة أربع عشرة وأربعمائة، ولم يكن في بيته أبرع منه، ويقول عنه ابن بسام : «إنه كان على حدوث سنه فَطِناً لوْذعيا، ذكيا يقظا، لبيباً أديباً، فصيح الكلام، جيد القريحة، مليح البلاغة يتصرف في ما شاء من الخطابة بديهة وروية... ويزين ذلك طهارة أثواب، وعفّة وبراءة من شرب النبيذ سرّاً وعلانية، وكان على حداثة سنه كما يقول ابن بسام[27] نقلاً من خط ابن حيان : «إنه كان ذكيا لم يكن في بيته أبرع منه منزلة، وكان قد نقّلته المخاوف، وتقاذفت به الأسفار، فتحنّك وتخرّج وتمرّن فيها... وعاد إلى قرطبة مُستخفيا أيام القاسم بن حمود وقد اضطرب سلطانه بها، فشاهد الفتنة الحادثة بين البرابرة وبين أهلها، وهمّ فيها بالوثوب، وبثّ دُعاته إلى أهلها، فلم يصحّ له شقّ ممّا أراده، وأنكر الوزراء المُدبِّرون قرطبة أمره فتجرّدوا لطلبه، وطُلبت دُعاته وسُجنوا ولم يخرجوا من الحبس إلا يوم جلوس صاحبهم هذا للإمارة».

ويتابع ابن حيان القول بما مفاده أن عبد الرحمٰن المستظهر كان يُدِبُّ الدعاء إلى نفسه إلى أن أُجْمع على الشورى بين ثلاثة، وكان لظهور براعته في طالعتهم، والثاني بعده سليمان بن المرتضى، ثم محمد بن العراقي، ويقول ابن حيان : «إنه كان حاضراً بمقصورة المسجد حين وافى عبد الرحمان المستظهر شرقي المسجد في خلق عظيم من الجند والعامة، فارتاع الوزراء، وخذلتْهم حِيَلهم، فبويع عبد الرحمن لوقته، وجيىء بالمرشحيْن الآخريْن، فقبّلا يده، وبايعاه، وعقدت له البيعة في رمضان سنة أربع عشرة وأربعمائة، وحمل ابنيْ عمّه المرشّحين المذكورين».

---

(26) «البيان المغرب» لابن عذارى، 135/3 وما بعدها.
(27) «الذخيرة» ف 1/جـ 1.

وقد انتقل ابن حيان بعدها إلى القول في الآفة التي انقضت بها دولته سريعا فقال : «إنه رفّع مقادير مشيخة الوزراء من بقايا مواليه بني مروان، منهم ابن بُرد، وجماعة من الأغمار، وكانوا عصابة يُحَلُّ بها الفُتَاء، ويذهب بها العُجْب، قدَّمهم على سائر رجاله، فأحقد بهم أهل السياسة فانقضت دولته سريعا، منهم أبو عامر بن شُهَيْد فتى الطوائف، كان بقرطبة ببراعته وظرفه، وخليعَها المُنهمك في بطالته، وأعجبَ النَّاس تفاوتاً ما بين قوله وفعله، وأحطهم في هوى نفسه، وأهتكهم لعرضه، وأجرأهم على خالقه، ومنهم أبو محمد بن حزم، وعبد الوهاب ابن عمه، وكلاهما من أكمل فتيان الزمان فهماً، ونفاذا في العلوم الرفيعة، كما أن المستظهر أقر على مراتب الخدمة طوائف، منهم خدمة المدينتين (الزهراء) و(الزاهرة) وخدمة كتابة (التعقُّب والمحاسبة). وخدمة الطراز، وخدمة الأسلحة وما يجري مجراها، وخدمة الخزانة للقبض والدفع، وخدمة الوثائق ورفع كتب المظالم، والطب والحكمة، وأحكام السوق والإنزال والنُّزائل». ويقول صاحب الذخيرة : «ولكل من أصناف هذه الخدمة جماعة سمَّاهم أبو مروان ابن حيان» ثم قال : «وهذا زُخرفٌ من التسطير، وضع على غير حاصل، ومراتب نصبت لغير طائل، وتنافسها يومئذ طالبوها بالأمل، فلم يَحْلَوا منها بطائل، ولا قبضوا منها مُرْتَزَقاً، ولا نالوا بها مرتفقا، وغرَّهم بارق الطمع وسط بلد محصور، وعمل معصوب، وخراب مُستَوْل، ومع سلطان فقير... ولم يلبث الأمر أن تفرَّى به فسُفِك دمه وانحسم الأمل من موليه...»

ومن قول ابن حيان في أسباب نهايته : «وكان ورد عليه قبل إطلاقه بيومين فوارس من البربر فكرَّم مثواهم، وأنزلهم معه في دار الملك، فاهتاج لذلك الدائرة، وقالوا للعامة : «نحن الذين قهرنا البرابرة، وطردناهم عن قرطبة، وهذا الرجل يسعى في ردِّهم إلينا وتمكينهم من نواصينا، فهاجوا العامة[28]» وبعدما أضاف ابن حيان بواسطة «البيان المغرب» مئاخذ أخرى زاد قائلا : «إلى أن بعث الله عليه من جرأة صاحبه بكر بن محمد بن المشَّاط الرعينى داهيةً أدنته من حِمامه، وسعى إلى أن وثَبَ عليه محمد بن عبد الرحمٰن المستكفي، وأحسَّ المستظهر بشيء من ذلك، فطلبه فأعجزه، ولم يزل السعي عليه حتى قتل، فكانت إمارة المستظهر سبعة وأربعين يوما، لم تنشر له فيها طاعة، ولا التأمت عليه جماعة».

ويلاحظ أنه قد مرَّ بنا في نص صاحب «الذخيرة» أن المستظهر رفَّع جملة من الاتباع ذهب بهم العُجْب كل مذهب، وذكر من بينهم أبا محمد بن حزم ومن معه

(28) «البيان المغرب» 138/3.

من أعلام الأدباء، وأعني أنهم لم يكونوا في جملة الوزراء حيث لم يصفهم ابن بسام بلقب وزراء مع أنه معروف بتحديد الهويات والحيثيات، وسواء صحَّت الوزارة لأبي محمد بن حزم مع المستظهر، أو كان من خاصة غاشيته وأتباعه، فقد كان يومها من جملة الناجين، وكفى بها نعمة في المقام، والمنتظر من وزارته هذه أنها لو صحَّت له في ظروف غير ظروف فتنة الأندلس الكبرى لرأى فيها أبو محمد بن حزم ظاهرة إيذان بتوبة الزمان ممَّا اقترفه على غير بصيرة، وسديد نظر، ولو وزر أبو محمد لكانت له فيها بادرة لفكٍّ عقدته النفسية التي ركبته منذ انقضَّت على أسرته المحنة، ورمت بها خارج قرطبة، وهو يومئذ الشاب الناعم الذي كان الكلام يصل إلى مسمعه نغمات، ولا يتفتق لسانه إلا بالإيناس والقولة اللينة للحاضر والغائب من الناس، ولكن لسانه انقلب مع كيد الزمان الذي ناله بالحرمان إلى ضراوة القدح، وخشونة التجهيل، وبلهجة رعناء، ليست من فطرته على أي حال، وهذه الآن وزارته مذكورة، ولكن عمرها لم يتجاوز في عهد المستظهر غير سبعة وأربعين يوما بِعَدِّ التمام، وهي في أتّون محنة الأندلس مجرد دقائق معدودات حالمات ؛ وهكذا تولى عهد المستظهر، واستيقظ أبو محمد من حلم توبة الزمان ليجد نفسه في سجن المستكفي محمد بن عبد الرحمٰن بن عبد الله الناصر الذي بويع في اليوم الثالث من ذي القعدة من سنة أربع عشرة وأربعمائة «ولم يكن[29] محمد هذا من الأمر في وِرْدٍ ولا صَدَر، وإنما أرسله الله على أهل قرطبة الخاسرين بلية، وكان منذ عرف عاطلاً عن كل حِلية تدل على فضيلة وحكمة» كما يقول ابن القطان حسبما نقله أيضا ابن عذارى : «إنه لم يجلس للإمارة مدة الفتنة وأنقص منه، إذ لم يزل معروفاً بالتخلف والبطالة، أسير الشهوة، عاهر الخلوة، ضدّاً لقتيله المستظهر بالله في الطهارة والمعرفة والذكاء».

وقد أتيح لأبي محمد الخلاص من السجن الذي كان يجمعه مع خاصة المستظهر من الأدباء وأصحاب الأقلام، والمنتظر ممَّا يُعرف من طبيعة أبي محمد أنه أعرض عن متابعة الزحف النفساني نحو الوزارة ليرغم الزمان على التكفير، والعودة إلى الصواب، ولكن يرِد في المقام ما نقله ياقوت الحموي عن صاعد الأندلسي، وهو التلميذ الثاني لأبي محمد ابن حزم بعد الشيخ الحميدي الذي عرف بالتلميذ الأول : «إن أبا محمد وزر للمعتمد، ويعتبر صاعد محقّقاً ضابطاً ولترجمته لأبي محمد أهميتها من حيث أنه عرض فيها ما لم يتفق لغيره من مترجميه ؛ ويزكي هذا الذي نقله عنه ياقوت، أن نزعة أبي محمد

(29) «البيان المغرب» 141/3.

الأموية تعلقت به ككل أنصار الأمويين، في ظرف تحركت فيه أطماع الحموديين لِلْعودة إلى الخلافة، وكذلك أطماع الموفق مجاهد، وخيران العامري، وبقطع النظر عما عرف به «المعتد» من «شطارة في شبابه»[30] فهو الآن شيخٌ يُنظر[31] إلى رجاء فلاحه، ثم إنه أخٌ للمرتضى[32] الذي كان من قتلى الحملة على غرناطة، وكان له لقاء بأبي محمد الذي شهدها فالعلاقة ماثلة في المقام، ويلفت الدكتور طه الحاجري النظر في الموضوع إلى قصيدة في «الطوق» يُخاطب فيها أبو محمد هشاما مما يدل على صلة ممتازة قائمة، ولم يفت الدكتور الحاجري وهو المحقق الطُّلعة أن يلاحظ أن هذا الخطاب الشعري قد كان قبل الخلافة، وقد كان هشام المعتد لاجئا في «قلعة البونث» عند صاحبها الأمير عبد الله بن قاسم الفهري، وقد سبق التعريف بولده وخلفه محمد في سياق سابق عندما كان أبو محمد ابن حزم في ضيافته واقترح عليه الأمير محمد تأليف الرسالة في فضائل الأندلس، وإلى هذه القلعة كان يفزع الأمويون وأصحاب النزعة الأموية كأبي محمد ابن حزم، وقد كان هشام «المعتد» لاجئا إلى هذه القلعة منذ موت أخيه المرتضى في معركة غرناطة، وهكذا وقع الإسراع بمبايعته في ربيع الآخر سنة ثمان عشرة وأربعمائة وهو في[33] «قلعة البونت» أو الثغر كما يعبر عنها في أكثر الأحيان، وقد ظل فيها مقيماً سنتين وسبعة أشهر، ويُخطب له في نفس الوقت بقرطبة إلى أن قصدها سنة عشرين في ذي الحجة، وخلع في الثاني عشر منه سنة اثنين وعشرين.

وهكذا فقد خلع لأجل ما بويع من أجله وأعني الشيخوخة التي نظر فيها إلى التمرس والرزانة، فتجلى أنها شيخوخة متهدمة، فقد بلغ به الضعف أن قلّد جملة أشغال دولته أحد مواليه. وكان مجرد حائك، وكما يقول حيان بن خلف كما نقله صاحب «البيان المغرب» : «فقد أطلق يده في المال، وأناط به الرجال[34]... فحجّرهم على الخليفة بطبق ومائدة، كأطباق همته الكاسدة. وقد بقي في قصره ينظر بعينه ويسمع بأذنه» إلى أن قال : «فهوى سريعا وانكشف»، وبعد تعداد صاحب «البيان المغرب» لمساوىء ومهازل، تابع ذكر مهازل الوزير الحائك ومقتله. والظن بأبي محمد ومن هو في علمه وهمته أن لا ينحاش إلى وزارة على رأسها بل على رأس الدولة هذا القزاز الذي لا صلة له بشؤون الدنيا ولا بمهام الدول.

(30) «البيان المغرب» 147/3.
(31) نفس المصدر والصحيفة.
(32) «البيان المغرب» 145/3.
(33) «البيان المغرب» 145/3.
(34) «البيان المغرب» 146/3 – 147 – 149.

والملاحظ بعد هذا أن أمر هذه الخلافة قد كان معصَّباً بالبربر على غير انتظار وهذا مالا يقبل به أبو محمد بحال، وهم الذين خربوا قصور أسرته ومبانيها، وحطُّوا بخيلهم ورجالهم في ساحتها ومقاصرها وانصرفوا إلى انتهاب الغالي والنفيس فيها، وإن قارىء «الطوق» ليكاد يسمع زفراته وهو يقف به على تلك الأطلال وكأنها بما أوقعوه بها حادثة اليوم والساعة.

كما يعسر على ابن حزم أن يلتحق بالوزارة مجرَّد شبح أمام القزاز المتصرف في شؤون الدولة، وأنيطت به شؤون رجالها، وحجّرهم على الخليفة «ولما احتاج وهو صاحب الأمر والنَّهي إلى رجال يستعين بهم في تدبيره، فلم يهتد إلا لِدَغَل نَغْل، أو ما جن سفيه، أو سوق رذل، سقطتْ عليهم المشاكلة[35]». ويقول حيان ابن خلف[36] : «فبدر لأول وقته بعداوة الأحرار، وتنقص الفضلاء، والميل على ذوي البيوتات بالأذى والمطالب، وصير صنائعه في أضدادهم، فكانوا وزراءه وأنصاره». وقد لوحظ أن أبا محمد قد كان في وزارة المستظهر بين أقران من جملة العلماء ورجال القلم، فالمشاكلة بين أبي محمد وأمثاله لم تكن ضرورتها لتخفَى على ولي الأمر، ثم إن المعتد عندما بويع أولا كان كما في البيان بقلعة (البونث) عند عبد الله بن قاسم في ربيع سنة ثمان عشرة وأربعمائة، وبقي في القلعة مدة سنتين[37] وسبعة أشهر، وهو يُخطَب له أيضا في قرطبة إلى أن أتى إليها في سنة عشرين». وهذه المدة تثير تساؤلاً حول وزارة أبي محمد للمعتد المحتملة بما نقله ياقوت عن صاعد، فهل وزر أبو محمد للمعتد في قلعة البونت أو تأخر التوزير إلى ما بعد مدة القلعة، فتمَّ في قرطبة «وقد ظل[38] المعتد بالقلعة عند صاحبها يومئذ عبد الله بن القاسم مدة سنتين وسبعة أشهر، وثمانية أيام وهو يخطب له في نفس الوقت بقرطبة، وبعدها أتى إليها في ذي القعدة من سنة عشرين وأربعمائة». ولا تعرف لأبي محمد زيارة للقلعة قبل ولاية محمد ولد عبد الله بن قاسم، وخَلَفِه فيها بعد وفاة الوالد عبد الله عام 421، والسؤال بهذا لا يتركز على مقام أبي محمد بعد خروجه من سجن المستكفي، كما وضعه الدكتور الحاجري لأنه هو الذي تمسك – نوعا ما – بنقل ياقوت عن صاعد، لأن الواقع اعتداداً بما جاء عنده من وزارة أبي محمد للمعتد أنه ظل في قرطبة مع أن قوله بإثر السؤال : «إن

(35) «البيان المغرب» لابن عذارى 148/3.
(36) نفس المصدر 145/3.
(37) نفس المصدر 145/3.
(38) نفس المصدر، ترجمة (المعتد).

قرطبة لم تعد في حقيقة الأمر بيئة صالحة له» يشمل حتى أيام «المعتد» بالأولى. وينصب السؤال على ما بعدها، وقد أفصح عنه بأن البيئة غير صالحة وهو يعني غير موائمة لمبادىء ووجهة أبي محمد ونزعته السياسية القائمة على التمسك بالشرعية لبني أمية، وذلك أن خلع المستكفي سنة 416 أعقبته ولاية يحيى الحمودي الملقب بالمعتلي للمرة الثانية إلى تمام السنة، وعند خروجه إلى .«مالقة» عام 417 جاء الموفق مجاهد وخيران العامريان من قِبَل حبوس بن ماكسن وغرضهما احتلال قرطبة، فكان من تم قضاء الغرض الأموي بالمعتد، وتعلق الأمل بشيخوخته، وبأخوته للمرتضى، وهذا ماعناه طبعا الدكتور الحاجري بعدم الصلاحية لأبي محمد، إذ الصلاحية ذهبت مع المعتد والمستكفي الأمويين، ومع يحيى الحمودي في خبر كان.

وهكذا يصح أن يقال إننا ونحن نبحث عن وجهة إبي محمد بعد قرطبة التي غادرها على حَرَد ويأس وإشفاق، فنلتقي به بواسطة كتابه «طوق الحمامة» الذي نفهم منه أنه ألف في «شاطبة» التابعة لما كان يسمى يومئذ مملكة «بلنسية» وعلى رأسها سيّد الفتيان العامريين وحفيد مولاهم عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المنصور، وقد كان العامريون حينما استحرت فتنة الأندلس، قد أسندوا أمرهم إلى نفر من مَشيختهم، فاتفقوا على أن يولوا من أنفسهم من يعترفون له، فولّوا عبد العزيز بن عبد الرحمٰن، وكان من أوصلهم لرحِمه، وعمل على جمع المشردين من أهل بيته، فآواهم، وأوْلاهم صادق المحبة، واستخدم في ديوانه أربعة كتاب من أشهر أدباء عصره، وهم الذين عرفوا بالطبائع الأربع، ولم تُصَب أراضي «بلنسية» في عهده الذي طال نحو أربعين سنة بشيء من تلك الغزوات المخربة.

ومن الواضح أن أبا محمد قد استكان في «شاطبة» إلى هذه الوصلة العامرية التي من شأنها أن تُقوّي نفسيته، كما استكان إلى فضيلة العطف الذي تحلّى به أميرها، وإلى نزعته الأدبية التي قربت إليه الأدباء، وأسند إليهم المهمات، وقد نجح في ذلك، في حين أخفق مسعى المستظهر الأموي كما مرَّ بنا قبل لحظات، ومَرَدُّ ذلك إلى العهد الذي أجمعتْ عليه العناصر الصقلبية التي تكون مجموعتهم وظهرت في ميدان الفتنة بقرطبة، وحينما غُلبَتْ على أمْرها، لاذَتْ بالنّاحية النائية الشرقية، بعيدة عن الأحداث التي اجتاحت قرطبة على مدى ثلاثين سنة، كما أن أبا محمد استروح الهناء النفسي في دماثة صاحب «شاطبة» والملاذ في رحابه من هواجس اليأس من عودة الشرعية إلى أصالتها

(39) «اعمال الأعلام» لابن الخطيب 195 – «دول الطوائف» للأستاذ عبد الله عنان، 212.

الأموية، ومن خيبة الأمل في رجعة مَكاسب أبائه من الطارف والتالد، والجاه والعزة.

ولنستمع إلى أبي محمد وهو يحدثنا في مقدمة «الطوق» عن السَّبب الداعي إلى تأليفه حيث يقول خلال مخاطبته صديقا له من سكان «ألمرية» : «إن كتابك وردني في مدينة «ألمرية» إلى مسكني بحضرة «شاطبة» تذكر فيه من حسن حالك ما يسرني، وحمدت الله عز وجل عليه، واستدمته لك، واستزدْته فيك، تم لم ألبث أن طلع عليَّ شخصك، وقصدتني بنفسك على بعد الشقة، وتنائي الديار، وشحط المزار، وطول المسافة، وغول الطريق، وفي دون هذا ما سلَّى المشتاق، ونسَّى الذاكر، إلا من تمسك بحبل الوفاء مثلك، ورعى سالفَ الأذمة، وَحقَّ النشأة، ووكيد المودات، ومحبة الصفاء، وكانت معانيك في كتابك زائدة على ما عرفته في سائر كتبك، ثم كشفت لي بإقبالك غرضك، وأطلعتني على مذهبك، سجية لم تزل علينا من مشاركتك لي في حُلوك ومُرك وسرِّك، وجهرك.

أودك وداً ليس فيه غضاضة　　وبعض مودات الرجال سراب

وأمحضتك النصح الصريح وفي الحشا　　لِودك نقشٌ ظاهر وكتاب

وكلَّفتني أعزك الله أن أصنف لك رسالة في صفة الحب ومعانيه، وأسبابه وأغراضه، وما يقع فيه حقيقة لا متزيداً ولا مفتناً، والذي كلفتني لابد فيه من ذكر ما شاهدتُه حضرتي وأدركتْه عنايتي، وحدَّثني به الثقاة من أهل زمانه، فاغتفر الكناية عن الأسماء، فهي إما عورة لا نستخبر كشفها، وإنما نحافظ بذلك صديقاً ودوداً، ورجلاً جليلاً، وبحسبي أن أسمَّى مالا ضرر في تسميته، ولا يلحقنا والمسمى عيب في ذكره، وإما الاشتهار ولا يغني عنه الطَّي وترك التَّبيين، وإما الرضا من المخبَر عنه بظهور قلة إنكار منه لنقله، ولولا الايجاب لك ما تكلَّفته، فهذا من... والأوْلى بنا مع قصر أعمارنا إلا في ما نرجو به رحب المنقلب وحسن المآب في الغد.

وسأورد في رسالتي هذه أشعاراً قلتُها في ما شاهدتُه، فلا تنكر أنت ومن رآها على أنَّني سالكٌ فيها مسلك حاكي الحديث عن نفسه، وهذا مذهب المتخفِّين بقول الشعر، وأكثر من ذلك، فإن إخواني يشجعونني القول في ما يعرض لهم على طرائقهم ومذاهبهم، وكفاني لك من ذاكر لك ما عرض لي مما يشاكل ما نحوْت نحوه، وناسبُه إلي، والتزمتُ في كتابي هذا الوقوف عند حدك، والاقتصارَ على مارأيت، أو صحَّ عندي بنقل الثقاة».

ويلفت النَّظر في هذه المقدمة الواضحة الاحتراسات، وبغير ما تعبير، وتشكيك بالقول في نفس السبيل، أن الغاية في ذلك ماثلة في تأمين إبعاد ما قد يسبق إلى الأذهان

من انهماكه في صرف عمره في غير ما يرجو به حسن المنقلب، وحسن المآب حسب تعبيره، ومن أن هذا المجال ليس مجال أمثاله من الفقهاء، ومن برأهم الله لما يصلح به العباد، وهذا قصد منه ظاهر، وتنكيت على الفقهاء والمفطورين على القياس، حتى في ما يصدر عن الخلق من أقوال وأفعال.

ومن أمثلة تاريخيات كتاب «طوق الحمامة» التي توحي بإطلاق اسم «المذكرات» على صفحاته المتآلفات المتعانقات، وخاصة منها تلك التي سجلت أطوار فتوته، ومجال تعليمه ما يرد عنه من مثل قوله : «ولقد شاهدت النساء، وعلمت في أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيري، لأنني ربيت في حجورهن وبين نحورهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالستُ الرجال وأنا في حد الشباب، وحين تبقَّل وجهي، وهُنَّ علمنني القرآن، وروّيْنني كثيرا من الشعر، ودرّبنني على الخط، ولم يكن وكدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن».

وعن هذه يقول : «فلم أزل باحثا عن أخبارهن، وكن قد أنسن مني بكتمان، فكنَّ يطلعْنَنِي على غوامض أمورهن، ولولا أن أكون منبها على عورات يُستعاذ بالله منها لأورد من تنبُّهِهن في الشر، ومكرهن منه عجائبه».

وبهذا وشبهه وَرَدَ الجانِبُ التاريخي متخلِّلاً جانب الألفة والألاف بالأشعار، وبالرسائل والقصص والأخبار، وملقياً الضوء على مسالك الأحداث التي تصور أبعاد الحياة الاجتماعية والحضارية في شرق وغرب الجزيرة الأندلسية، وتُرشَد القارىء إلى بعض الجوانب والحقائق التي انفرد بها كتاب «طوق الحمامة» حول مجتمع الأندلس، وحياة العلية بين مختلف طبقاته، وقد كانت مِهاد المؤلف، ومن ثم سطع عهد العامريين في صفحاته بفضائل ومعلومات، ماكانت لتتفق لسواه.

وفي هذا الاتجاه توسع صاحب «الطوق» بوجه عام على نهج أصحاب السِّير الذاتية، فهو يعرض ذكرياته، وتحدث عن بعض الشخصيات القرطبية، وعقد تراجم مختصرة لبعض الرجال، وتحدث عن بعض شيوخه بعناية، وسجل اعترافاته وتجارب حياته، وعن غمرات حبه التي كانت لون طوقه، وعن سياسة الحكم[40]، وهي التي كانت شاغله المؤثر في مجرى حياته، وهي التي تمسك بشرعيتها حقاً للأمويين يتعين الأخذ به، وهي التي ساقته إلى المنافي والسجون، ووجَّهت خطوات تشرده في شرق بلاده وغربها منذ ذَرَّ قَرْنُ الفتنة، وأجْلته الفاقرة عن قرطبة، ومن ثم حفل «طوق الحمامة»

(40) لا أعني بطبيعة الموضوع السياسة الفقهية.

بالملاحظات النفسية الدقيقة والخبرات الحيَّة المعاشة، والأمثلة التاريخية، ومتنوع النماذج البشرية.

ويمكن القول : إن جو موضوع الطوق في الألفة والألاف، والهناء النفسي الذي أخذ يستروحه في جو شاطبة أمام عادية اليأس من عودة الشرعية الأموية، وخيبة الأمل في عودة طارف وتالد الغنى وعريض العزة والجاه، قد هدَّأ مِرّته، وأبرد شواظ كَلِمِهِ، وحد من غُلواء اعتداده بنفسه.

وإن القارىء ليأسى وكأنه يشهد دموع صاحب «الطوق» تسابق سيلان قلمه بعد السنين الطويلة وهو يذكر أن النقمة العارمة التي زحفت على قصر «الزاهرة» سرعان ما دفعت بها الغلواء إلى قصرهم المجاور، فجلجل فيه التخريب، وهدّمت أركانه الحفيظة، مما لم يكن منتظرا بحال بالنسبة إلى عهد حكم والده الوزير الذي كان حكم النَّصَفَة، وهداية على كل لسان ؛ ولكن كان ما كان... ويقول أبو محمد ابن حزم بلسان الفجيعة : «وكان أبي رحمه الله قد استشعر ما استشعر، فانتقل من دورنا بالجانب الشرقي من قرطبة، في ربض «الزاهرة»، إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي منها، وانتقلت أنا بانتقاله، وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة». ويقول في السطور التالية عن مآسي هذه النقلة، وهو يومئذ في سن العشرين : «ولقد أخبرني بعض الوُرّاد من قرطبة وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب منها، وقد امّحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيَّرها البِلَى، وصارت صحاري مجذبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازف للجان، ومكامن للوحوش، بعد رجال كالليوث، وخرائد كالدُّمى، تفيض لديهم النِّعم الفاشية، تبدّد شملهم، فصاروا في البلاد أيادي سبا».

وبعد تأثرات باكية حول عواقب الدنيا وما يصير إليه كل من تراه قائما فيها ؛ يعود مرة أخرى كالمفجوع ليقول : «وتذكرت أيامي بها وَلِذَاتِي فيها، وشهود صباي لديها، مع كواعب إلى مثلهن صبا الحليم، ومثّلت لنفسي كونهن تحت الثرى، وفي الآثار النائية، والنواحي البعيدة، وقد فرّقتهن يد الجلاء، ومزقتهن أكفُّ النَّوى، وخيّل إلى بصري بقاء تلك النصفة بعدما علمته من حسنها وغضارتها، والمراتب المحكمة التي نشأت فيها لديها، وخلاء تلك الأمنية بعد تضايقها بأهلها، وأوْهمت سمعي صوت الصَّدى والهام عليها بعد حركة تلك الجماعات التي رُبيتُ بينهم فيها، وكان ليلها تبعاً لنهارها، في انتشار ساكنها، والتقاء عمارها، فعاد نهارها تبعاً لليلها في الهدوء، والاستيحاش، فأبكى عيني، وأوجع قلبي، وقرع صفاة كَبِدِي، وزاد في بلاء لبي، فقلت شعراً منه :

لئن كان أظمانا فقد طال ما سقى وإن ساءنا فيها فقد طال ما سرًّا

ولقد كان من المنتظر أن يثور أبو محمد لما أصحاه من خبر قرطبة، والعهد به أنه غير ضامد جراح، وعديم الصبر والأناة، حتى في رحاب المناظرات العلمية والمجادلات، والمعروف من آثاره على اختلاف فروعها العلمية أن لسانه فيها حديد، وكلمه مولم ؛ ويتوالى مسترسلا بكلمات نابية، وصادماً بتجريحات وتنقيصات مُصمِية. وتعريضات مُدميَّة، وشنَئانٍ صخَّاب، وقول عضوض في البدء والتمام.

لقد كان أبو محمد يعي سلاطة لسانه، ونهجه في السباب والتسفيه والتجهيل، ولكنه يرجعه إلى سبب عضوي ومرض قال عنه : «لقد أصابتني علة شريرة ولَّدت علي رِبْواً في الطحال، فولد عن ذلك ضرب من الضجر وضيق الخلق، وقلة الصبر والنزق» وفي كتابه «الأخلاق والسير» يُعدِّدُ من ذلك ما يوخذ عليه، فيشير إلى «إفراط في الغضب، وإفراط في الأَنَفَة والكِبْر، وفي التعالي والنخوة، ويعزو ذلك إلى خفقان في القلب».

ويبدو سواء كان هنالك الطارىء على القلب أو الكبد في عهد صباه أو لم يكن، فإن نشأته مدلَّلاً بين صدور الغانيات، فلا يسمع منهن عظة زاجرة، ولا كلمة – لا – جُوبةَ بها في يوم، لم يكن من شأنها أن تُسرِّي عنه كما قد ينتظر، بل ربما كانت تنشط عاهته إنْ في الكبد أو القلب أوالطحال كما قال، وقد ينظر في هذا المقام إلى أن والده كان يتوخى له تحسين السلوك، وصقل الفطرة، ورقة السجية، والترويح عن النفس بما درج عليه من سوقه إلى جانبه ليكون بين الحضور في الاجتماعات العلمية والأدبية التي كان يعقدها المنصور بن أبي عامر مجالس علم تقليدية في قصره، – كما قدّمنا – وهو تقليد جرى عليه المظفر خلف المنصور وإن لم يكن من أهل هذا الشأن ولكن الوزير العالم جرى على عادة سَوْق ولده إلى هذا المجمع الذي يتلقى فيه حسن السلوك في الجدال وطرائق الأخذ والرد في مسائل العلم والأدب، ولو أن سنه لم يكن يتجاوز الخامسة عشرة في ذلك الحين، ولكن يقظته كانت تهب في حلقة الشعر، فيبدو الصغير مترجلا وافر الصحة... وهو الذي درج على أن يرضع المقطعات الشعرية رضعا من شفاه الغانيات المربيات المعلمات، فما استراح نَفَسه الشعري والصحي إلا في أنسه بهن، وأنسهن به كما باح بهذا في غير ما ملام عن تمتّعهن وعن حسراته، فهو يقول بمعزل عن التحفظات «ولم يكن وكدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة، إلا تعرُّف أسبابهن، والبحث عن أخبارهن، وتحصيل ذلك». وهو لا ينِي ملتذاً بتلك الذكريات، ملتذا بذكر هذه الصلات، ويبوح بها في الشعر وفي النثر، فيقول

في «الطوق» : «فلم أزل باحثا عن أخبارهن، كاشفا عن أسرارهن، وكن قد أنِسْنَ منّي بكتمان فكن يطلعنني على غوامض أمورهن، ولولا أن أكون منبها على عورات يستعاد بالله منها، لأوردت من تنبُّههن في الشر، ومكرهن فيه، عجائب تذهل الألباب.

وقد أثبت غير ما قطعة شعرية في هذا الباب، ومن ذلك قوله :

لاتَلُمْها على النفار ومنع الـ وصل ماذاكم لها بنكير
هل يكون الهلال غير بعيد أو يكون الغزال غير نفور

وهي تصريحات خرج بها عما شرعه لمهيع مقدمته، وكم لها من مثيل أوضح وأوسع من قوله : «وعنّي أخبرك أنني أحببت في صباي جارية[41] لي شقراء الشعر، فما استحسنت من ذلك اليوم سوداء الشعر ولو أنه على الشمس، أو على صورة القمر نفسه، وإني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت، لا تؤاتيني نفسي على سواه، ولا تحب غيره البتّة».

ذاك جو المحبين في كتاب «الطوق»، فقد أسدل على أبي محمد دثاراً من الغفلة عن هذا التصوف العاشق الذي اضطره بعد استغراق في هذه الذكريات الشقراوات أن : «يقسم بأغلظ الأيمان أن صِلاَته بنساء قصره، كانت صلات بريئة، طاهرة، وأن حبه لهذه أو تلك إنما كان حبا شريفا».

إنه سلام الألفة والألاف في كتابه، فكما هدَّأ صولة مرضه أهمد فيه حِمية شَراسته واعتداده، فما بسط قلمه إلا بالحسنى، والإشادة بأفضال شيوخه وذكريات أصدقائه، فلم يعقد أي ترجمة لغير الشيوخ والأصدقاء، ومن جاء على شرعة هذه الوصلة، أو ساقته ذكرياتها في باب العلم والأدب، وقد وردت في هذا الباب شخصيات يمكن أن نقول إنها تقوم عنده مقام علماء النفس الذين أفاء إليهم لتلقي السلوك الذي فاته التعامل به، وخاصة مع رجال العلم الذين طالما رضَّهم بالتجهيل والتسْفيه والتحقير، فانطلقوا إلى الوقوع في علمه وفي شخصه وفي أصله وفصله، وتمادت النقمة عليه مسعورة على مرّ الأعصار والسنين، وطفرت إلى قبره تصبّ عليه اللعنات بنبرات قاطعة وبملء الأفواه وبالأقلام، وإلى يوم الناس هذا كما هو مقروء مُشاع، وأحسب أن ما جاء في كتابه «الأخلاق والسير» من قوله عن غرضه الذي كان دافعه إلى التوقح والسباب والجهالة على الأئمة الكبار قد أوحى إليه أن يصدر كتابه «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لافي المعارضة والمنافرة كما في كتابيه «الفصل» و«المحلى» وغيرهما، وبذلك

(41) الجارية في اصطلاح الأندلسيين لا تعني الخادمة، وإنما هي في لسانهم الصالحة للولد والقيام على تربيته.

قسَّم اعترافة بما أوقعته فيه علة مرضه بين كتابين من كتبه «الأخلاق والسير» و«طوق الحمامة» فبدا اعترافه بذلك الضيق والضجر وقلة الصبر، وما في معنى هذا مخفّفاً في صورتين، ففي «الأخلاق والسير» تعبير مختصر، وفي «الطوق» بواسطة عقد ترجمة حافلة للشيخ الأستاذ الصديق، ولمن استوحى منهم، واهتدى بهم إلى سواء الطريق، فالقصد تكميل الإنسان القاصر في نفسه، وفي الانسجام مع مخالفه حيث لم يتوفر له في مهاد صباه المقومات التي تفي بهذا التكميل، فحظه ظل معقودا بما استوحى من الجاريات المربيات، ولا صلة لهن بطرائق التقويم والتوجيه، وما يؤمِّن له الرضى والتقدير من مختلف طبقات الناس، وفي مختلف المجالات.

وهكذا تبدو في كتاب «الطوق» عناية خاصة بالترجمة لبعض شيوخه الذين وقع عندهم وفي عطائهم العلمي على ما يُهدي إلى السبيل القويم في التعامل ؛ واتقد في نفسه الجنوح إلى مجالسهم العلمية منذ بداية أخذه وتحمله، فنجد في طليعة من خصّهم بترجمة حافلة، الشيخ أبا القاسم عبد الرحمٰن بن محمد بن أبي زيد الأزدي، وهو أحد شيوخ مصر القادمين على الأندلس، وقد قال أبو محمد بن حزم في «الطوق» : «إن مجلسه كان ينعقد بالرصافة من شمال قرطبة، ومن أحفل مجالس العلم والأدب، وقال : «إنه في هذا المجلس عرف الصداقة في صحبة زملاء الدرس» وذَكَر بعضَهم وعزا إلى هذا الشيخ التأثير في مسلكه. وذكر من بين أصدقائه في مجلس هذا الشيخ، ووقع عنده أيضا على ما أفاده في سلوكه، وتجاوب معه بعقله أبا عبد الله محمد بن يحيى التميمي المعروف بابن الطبني[42]، وتلفت نظر القارىء ترجمته في «طوق الحمامة» بالإضافة إلى التنويه بعلمه وتديُّنه إشادة استغرقت نصف صفحة من كتاب «الطوق» مما لم يجد به ابن حزم على أي شيخ من شيوخه أو صوفي كالإمام ابن عبد البر وابن شهيد صاحب «التوابع والزوابع» فيعلن أن مما استفاده منه اللباقة والإغضاء، وهاتان يُنظر إليهما في المقام كناسختين لما قرف به أبو محمد بن حزم باسم ماأطلق عليه شيخ مؤرخي الأندلس ابن حيان «الجهل بسياسة العلم» وهي التي كانت تنقصه على حد قولهم فيه، حسبما مر بنا في صفحة سالفة، كما نقع على تقريفه بنفس لفظ ابن حيان، حتى عند الذين حاولوا التحاشي والإشاحة عن المشاركة في معمعة الحملة الضارية على ابن حزم.

وممن احتفل بالتعريف بهم في «الطوق» ولنفس الغرض الشيخ أبو علي الحسين بن علي الفاسي، وهذا كما قال عنه عاقل عالم... وعُنِي عناية خاصة بإطرائه إطراء واسعاً لم يصل بأحد ممن ترجم لهم مدّ هذا العالم ولا نصيفه في الإشادة به، وقد ختم تنويهه

---

(42) انظر «المقتبس» لابن حيان 1540 – 159.

الطويل العريض قائلا عنه : «وما رأيت مثله حملة، علماً وعملاً، وديناً وورعاً، فنفعنى به الله كثيرا، وعلمت منه موقع الإساءة وقبح المعاصي».

ولجوء ابن حزم إلى الكلام حول مقاصده الخاصة بالتعريف على هذا الوجه بهؤلاء الأصدقاء والشيوخ، يعد من صميم منهاجيته في «الطوق» فالأبواب الثلاثون في الحب، وفي شرحها يتعرض فيه بالمناسبة للحديث عن نفسه أحيانا، حتى يشعر القارىء أنه يلوح بمحاسنه تجاه ما يعدِّد أعداؤه من مساوئه وهكذا نجده يتحدث في نطاق مناسبة باب الوفاء عن وفائه وتديُّنه وبتطويل مما يشي بقصده، فيأتي بقصص في الموضوع، وبما جادت به قريحته من شعر، وحتى تعابيره تبدو وكأنها بصيغة الرد على مخالف. وهكذا فهو يقول عن الوفاء[43] : «لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلي بلقية واحدة، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثة ساعة حظاً أنا له شاكر وحامد، ومنه مستمدّ ومستزيد، وما شيء أثقل عليَّ من الغدر، ولعمري ما سمحت نفسي قط في فكرة الإضرار بمن بيني وبينه أقل ذمام، وإن عظمت جريرته، وكثرت إليّ ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غير قليل، فما جزيت على السوء إلا بالحسنى، والحمد لله على ذلك كثيرا، وبالوفاء أفتخر في كلمة طويلة، ذكرت فيها ما مضّنا من النكبات، ودهمنا من الحل والترحال، والتحول في الآفاق.

ولّى فولّى جميل الصبر يتبعه	وصرّح الدمع ما تخفيه أضلعه
جسمٌ ملول وقلب آلف فإذا	حلّ الفراق فهو مُوجعُه
لم تستقر به دار ولا وطن	ولا تدفّأ منه قط مَضجعُه
كأنما صيغ من رهو السحاب فما	تزال ريح إلى الآفاق تدفعه
كأنما هو توحيد تضيق به	نفس الكفور فتابى حين تودعه
أوكوكب قاطع في الأفق منتقل	فالسير يغربُه حينا ويُطلعه

وقد تابع بعد هذه القطعة الكلام على وفائه وقال : «أفتخر به من مُطوَّلة أوردتها وإن كان أكثرها ليس من جنس الكتاب» واعتذاره هذا يعني ويفهم منه أنه سيقتصر على القطعة المذكورة لكنه وَالَى الكلام، وأورد أبياتاً منها على رَوِيِّ الضاد. وكأنما عزّ في نفسه أن لا يبصر القارىء بما كان يناله من إساءات يقذفونه بها في وجهه فزاد قائلا : «إن قوما من مخالفي شرقوا بي فأساءوا العَتْبَ في وجهي، وقذفوني بأنني أعضد

(43) انظر «طوق الحمامة»، المكتبة التجارية الكبرى، ص 83 وما بعدها.

الباطل بحجتي عجزاً منهم عن مقاومة ما أوردته من نصرة الحق وأهله، وحسدا لي فقلت، وخاطبت بقصيدتي بعض إخواني وكان ذا فهم».

وهكذا سار على هذا المنوال، فهو في مواضيع أبواب كتابه الثلاثين يقع على ما يفسح له مجال القول في غيرما موضوع من وقائع ومشاهد الأندلس، وبذلك استوعب جوانب حضارية أندلسية كما استوعب بحميَّة مهازل ظروف الفتنة الأندلسية ولكنه تجافى عن التشهير والتجريح المعروف به، والذي لا يتلاءم مع موضوع كتابه في الألفة والألاف، فقد كان له في غير ما تأليف ما يُشْرِعُ له طريق التشنيع والتسفيه كرسالة «نقط العروس» مثلا التي رمى منها بشواظ حممه على وجوه ملوك الطوائف، حين سدّد بعد تَعْداد مناكرهم قولته الصّاعقة : «لعن الله جميعهم، وسلَّط عليهم سيفاً من سيوفه» والواقع بقطع النظر عن هناءة حديث الحب والمحبين، أن ظروف الأندلس قد كانت حتى بعد استرجاع الأمويين حقهم الشرعي في الخلافة، قد بدت مثلولة المنعة من الوفاق على من يتولاها، ويمهد لها طريق العودة إلى ذلك العظيم الذي كان لها، وقد علق أبو مروان ابن حيان على مهزلة طريقة إتمام البيعة التي أريد بها أن تتم بطريقة الشورى على ثلاثة في اجتماع بالمسجد فقال :[44] «وهذا زخرف من التسطير، وضع على غير حاصل، ومراتب وضعت على غير طائل، تنافسها طالبوها يومئذ بالأمل، لم يحلوا منها بطائل، ولا قبضوا منها مرتبا، ولا نالوا بها مرتفقاً».

وهذا التشهير على لسان شيخ مؤرخي الأندلس، قد ناب مناب لسان أبي محمد ابن حزم في هذه الظروف التي أزعجته إلى مغادرة قرطبة، وتوالت فعقلت لسانه المعروف بالجموح، فكان يلوي به في «طوق الحمامة» إلى الحديث عن تديُّنه، وما كان بذلك الامشهرا بتلك الظروف التي سادت فيها المعصية، وأُشرع فيها طريق الخروج على كل مستقيم، فكان قلمه يتسرب إلى الحديث عن طيبوبة نفسه، ويحكي وقائع مؤكدة لما يرويه، وهو في ذلك ملمحٌ لموبقات أهل عصره في ثنايا الحديث عن الحب والمحبين، وأحسب أنه كان أيضا يلوي بمفاد رسالتيه «الأخلاق والسير» و«مداواة النفوس» اللتين تدنى فيهما إلى غير محمود، فأوحى ولو من بعيد أن القصد فيهما الهداية إلى مداواة النفوس، فظروف كتابه ووجهته جنحتا به إلى تسريب العظة نحو أولئك الذين ذهبوا بعيداً في ما خلقوا له من سيئات، وإن عنوان كتابه ليوحي بأكثر من قصد، ولو أنه في الحب والمحبين، كما يلاحظ في العنوان إسدال الستار على كلمة الحب

---

(44) «البيان المغرب» 137/3.

التي لا يتفرس فيها الفقهاء غير الخطيئة، فزكى موضوع كتابه بعنوان «الألفة والألاف»، ومن تصفح أو ذاق، أخذ نفسه ولسانه بالتي هي أحسن، فيجانب التجني ولو في هذا المقام.

ومن خصائص كتاب «طوق الحمامة» أنه يغرف في موضوع الحب من معين نفسه، ولا يصدر إلا عن ذلك القليب، فلا يتخطاه إلا في معرض التمثيل والتنظير، وسواء في الشرح أو في الشعر أو النثر وقد امتاز بهذا على بقية المؤلفين في الحب، وزكاه باقتصاره على شعره في شرح أبوابه الثلاثين التي استهلها بباب ماهية الحب إلى أن انتهى به إلى باب السُّلُوِ في الباب الثلاثين، وباب تابعة لها في قبح المعصية، وأخرى في فضل التعفف.

ويعتبر كتاب «الزهرة» لأبي بكر محمد بن داود الظاهري وخلفه في التدريس والفتيا ببغداد، أقرب مؤلفات الحب وأشبهها بكتاب «طوق الحمامة» وقد كان فقيها ذكياً كما وصفه الخطيب البغدادي وكانت له صبوة عارمة لم تعرف عنه فيها زلة، وأنهكه حبه الجارف حتى لقِّب بعصفور الشّوك لنحافته واصفرار لونه، ويظهر أن حرقة حبه لم تزح عنه الخشية من الفقهاء، فكأن لعنتهم لم يسلم منها حتى عشاق بغداد. فاضطر إلى تأليف جزء ثان لكتابه «الزُّهرة» وقصره على القول في تمجيد الله وطاعة خالقه تكفيراً عن الجزء الأول في الحب والمحبين، وهكذا فوجه الشبه بين «الطوق» و«الزهرة» أن كلاً منهما يصدر في كتابه عن معين حب طاهر، وعطاء نفسي خالص، وكل منهما تحفظ، ولكن صاحبنا ابن حزم كان منقاداً لسجيته الأندلسية فبكى واستبكى وتلمظ اسم خليلته (نُعْم)، وعلى صفحات كتابه سالت دموعه من وراء السنين والأعوام وتقلب الظروف وحالٍ إلى حال. واضطر أن يؤكد من عنوان كتابه – كما سنعرف وجهه بعد – أن يقسم بأغلظ الأيمان «أن صِلاته بنساء قصره كانت صِلات بريئة طاهرة، وأن حبَّه لِهذه أو تلك، إنما كان حبا عفيفاً شريفا، لم يدنسه إثم، و لم يخالطه محرم». ويعيد القول في سياق آخر فيقول : «ومع هذا يعلم الله وكفى به عليما، أني بريىء الساحة، سليم الأديم، صحيح البَشَرَة نقي الحُجزة، وأني أقسم بالله جل الاقسام أني ما حللت مِئْزري على فرج حرام قط، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنى منذ عقلت إلى يومنا هذا، والله المحمود على ذلك والمشكور في ما مضى، والمستعصم في ما بقى».

وأما تحفظ أبي بكر ابن داود، فقد كان في مجرد إخفاء اسم محبوبه من كتابه «الزهرة» مع أنه ألفه إرضاء لطلب محبوبه، وكانت مقدمة الكتاب صفحة إهداء إلى هذا المحبوب الذي أراد له المؤلف العاشق أن يظل من وراء الحجاب[45] بنجوة من

(45) وقد ورد اسمه عند الخطيب البغدادي نقلا عن الحسين بن قاسم بلفظه الذي جاء فيه : «كان محمد بن داود يميل إلى محمد بن جامع الصيدلاني، وبسببه عمل كتاب «الزهرة».

ألسنة المتفيهقين والمتفقهين. ومن مظاهر تحفظ أبي بكر صاحب «الزهرة» أن نفثات شعره من وحي هذا الحب الواردة في زهرته قد نسبها إلى من أطلق عليه تارة (بعض أهل العصر)، وتارة (وقال آخر). وما من شك في أنها ظاهرة إبعاد لشعره عن موضوع الحب حتى لا يثير عليه شغب الفقهاء الذين يربأون بأنفسهم وبمثل ابن داود عن دخول هذا الباب ؛ وقد ورد عند المسعودي[46] في «مروج الذهب» : «ومما قاله فيه فأحسن في عنفوان شبابه، وأثبته في كتابه المترجم بالزهرة، وعزاه إلى بعض أهل العصر وإن كان محسنا في سائر كلامه من منظومه ومنشوره قوله :

على كبدي من خيفة البين لوعة　　　يكاد لها قلبي أسى يتصدع

وأورد بيتين آخرين والأبيات الثلاثة من مقطعات وقع عليها الدكتور إبراهيم السامرائي منسوبة لصاحب «الزهرة» – وهي فيها معزوة لبعض أهل العصر.

وكتاب «الزهرة» يشبه بمنهاجه كتاب «طوق الحمامة» فهو مقسم إلى أبواب ولكنها بلغت مائة باب في «الزهرة» لتوسعها بما يعني حب المؤلف وغيره كما أن ابن داود لا يقتصر في الشرح على شعره، وإنما يأتي بمقطعات ونتف من مختلف عصور الشعر، ومذاهب الشعراء. والملاحظة التي ترد في المقام إزاء ما هو معروف من الوارد في عناوين المؤلفات في الحب، أنها من فصيلة أسماء الأزاهير وما إليها، فـ «الزهرة» كتاب لأبي بكر بن محمد داود الأصبهاني، و«الحدائق» لأحمد بن فرج الجياني[47] التي عارض بها «كتاب الزهرة»، و«روضة المحبين» لابن قيم الجوزية، وأهمها ولا ريب من اعتمد مؤلفه في الموضوع على تجربته الخاصة في الحب، وصدر عن الحب النفسي كما هو واقع صاحب «الزهرة»، وصاحب «طوق الحمامة» العاشقين المتيّمين ؛ ويمتاز «الطوق» بأن مادّته أصلاً وشرحا من وحي مؤلفه، فهو على نحو ما أشير إليه منذ لحظات.

ويرد في الموضوع اسم «طوق الحمامة» الذي لا يرجع اسمه لفصيلة الأزاهير، وما يتصل بها من حدائق ورياض، وقد يصح أن نعلق عليه لمجرد الاستئناس بأن مُهاجِرَة الأندلس إلى عدوة المغرب وخاصة إلى مدينة فاس ، يُطْلِقون (طوق الحمامة) وصفاً

---

(46) «مروج الذهب» 396/4، وانظر ما جاء حول هذه الظاهرة في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «الزهرة» بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، فقد عني وهو المحقق المُتَمَرِّس – بتتبع بعض المقطعات في مظانها، التي ذكرت منسوبة فيها إلى محمد بن داود الأصبهاني وهي في «الزهرة» معزوة لبعض أهل العصر.

(47) ألّف ابن فرج الجياني كتابه «الحدائق» بإشارة الحكم المستنصر، وجعل كتابه مائتي باب في كل باب مائتا بيت ومن شعر الأندلسيين خاصة بينما كتاب «الزهرة» المعارض في مائة باب فقط وفي كل باب مائة بيت من مختلف الأشعار في الحب من غير تقيد بعصر من عصور الشعر ؛ انظر «معجم الأدباء» لياقوت. وانظر الضبّي في ترجمة الجياني.

لكل أزرق صاف صفاء زرقة السماء، وتمغربَ هذا الإسم الوصف، فاستُبدِلت كلمة «طوق» بكلمة «عنق» ونطق بها بفتح عين عنق وتسكين نونه، وفق لهجة المغاربة ؛ وبهذا أصبحت عنونة كتاب في الحب عند الأندلسين باسم «طوق الحمامة» تعني حبا نقيا طاهرا صافيا كزرقة السماء التي لا يشوبها غيم ؛ ثم ان لاسم «طوق الحمامة» بالمعنى المراد أصلا لغويا لتعزيزه في المقام، فقد ورد عند الثعالبي في «ثمار القلوب» «طوق الحمامة يضرب مثلا بما يلزم ولا يبرح، ويقيم ويستديم».

ويتوجه السؤال في المقام حول ظاهرة اختفاء اسم كتاب «طوق الحمامة» من بين الآثار المنسوبة لأبي محمد ابن حزم، حيث لم يذكره منسوباً إليه غير ابن قيم الجوزية في غير ما موضع مِن كتابه «روضة المحبين» وغير المقري في «النفح». ويفيد الباحث المعروف الأستاذ إبراهيم الإبياري في تقديمه لطبعة «طوق الحمامة» المحققة والمفهرسة بعناية الأستاذ حسن كامل الصيرفي، فيثبت نص الخبر الذي انفرد بنقله المقري نقلاً عن ابن حزم في كتابه «طوق الحمامة» قائلا : «قال ابن حزم في «طوق الحمامة» : إنه مر يوما هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب «الاستيعاب» بسكة الحطابين بمدينة إشبيلية، فلقيهما شاب حسن الوجه فقال أبو محمد : هذه صورة حسنة، فقال له أبو عمر لم نر غير الوجه، فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك فقال ابن حزم ارتجالا :

وَذِي عَذَلٍ فِي مَنْ سَبَانِي حُسْنُه ... يُطِيلُ مَلاَمِي فِي الهَوَى وَيَقُولُ
أَمِنْ أَجْلِ وَجْهٍ لاَحَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ ... وَلَمْ تَدْرِ كَيْفَ الجِسْمُ، أَنْتَ عَلِيلُ
فقلتُ لهُ : أَسْرَفْتَ فِي اللَّوْمِ فَاتَّئِدْ ... فَعِنْدِيَّ رَدٌّ لَوْ أَشاءُ طَوِيلُ
أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِيٌّ وَأَنَّنِي ... عَلَى مَا أَرَى حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ

وقد أورد الأستاذ الإبياري غير ما احتمال حول هذه القطعة التي انفردت بها نسخة المقّري من «الطوق»، وأقرب الاحتمالات على حد قوله «إن ما وجد منه بين يدي فئة، كان غير ما وُجد منه عند غيرها، زيادة ونقصا».

ويلاحظ أمام غيبة الكتاب عن كتب التراجم أننا نعثر في كتاب «كشف الظنون» على كتاب باسم «طوق الحمامة» منسوبا إلى السيوطي مع أن صاحب «كشف الظنون» تكلم على كتاب «الخصال الجامعة» وشرحه باسم «الايصال إلى فهم كتاب الخصال» ولا تبدو بوضوح الخشية من الفقهاء ماثلة في أنهم أقبروا هذا الكتاب، إذ المفروض أن يكون من هَمِّهم أن يُذيعوه للتشهير بأن ابن حزم الفقيه لم يتحرَّج من صرف حياته في غير ما يرجو به رحب المنقَلب، وحسن المآب، حسب تعبيره في مقدمة «الطوق» حيث كان هو نفسه يخشى هذا بإقدامه من غير تردُّد على تلبية رغبة صديقه في تأليف كتاب عن الحب.

ونحن الآن نطلع على آخر صفحات «طوق الحمامة» الذي ألفه – كما قد يبدو – في شاطبة، وَجمع فيه بين اقتراح صديقة الذي ورد عليه من المرية، وكلفه حسب تعبيره أن يصنِّف له رسالة في صفة الحب حسب وقوعه في نفسه – وبين ذكرياته في ماضيه بقرطبة الذي يخيم على مشاعره، وبذلك أنجزت التلبية متآلفة مع تلبية خواطر المؤلف التي كانت لا تفصم عنه لا في يقظة ولا في أحلام، وقد التقينا به – كما يذكر القارىء – في طوالع صفحات كتابه عند (باب من لا يحب إلا عند المطاولة) باكياً مستبكياً بهذه الكلمات التي تقطعها الآهات والزفرات : «وما انتفعت بعيش، ولا فارقني الإطراق والانغلاق، منذ ذقت طعم فراق الأحبة، وإنه لشجىً يعتادني، وولوع همٍّ ما ينفك يطرقني، ولقد نغَّص تذكري ما مضى كل عيش أستانفه، وإني لقتيل الهموم في عِداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا».

ونلتقي به الآن في آخر صفحات كتابه وهو يقول : والكلام في مثل هذا إنما هو مع خلاء الذَّرع، وفراغ القلب، وإن حفظ شيء وبقاء رسم، وتذكر فائتٍ لمثل خاطري لَعجبٌ على ما مضى ودَهَمني، فأنت تعلم أن ذهني متقلب، وبالي مهصَّر بما نحن فيه من نبُوِّ الديار، والخلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس من الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار... وبعد عبارات من هذا القبيل، أنشد من شعره كما هو واقع كل ما ينشده نتفة شعرية جاء في مطلعها :

جعلتُ اليأس لي حصناً ودرعاً فلم ألْبَس ثِيابَ المُستَضَامِ

وإن تصريحه باليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ليدل على أنه يعاني العسير في غيابه عن قرطبة وقد أتيحت له من قبل مرتين، وفي بحبوحة عهد الحموديين علي والقاسم، ويفيد – إذا لم يكن قوله مجرد تشاؤم – أنه أنهى تأليف كتابه في آخر خلافة «المعتد» الذي لم يبق معه أمل في العودة إلى قرطبة، وعودة جاه الأسرة الحزمية في كنفهم إلى سابق عهدهم الزاهر في قرطبة، وتُلحُّ على أبي محمد خواطره في اليقظة والمنام، ثم إذا هي تضغط عليه بخاطر نقمة الفقهاء التي استيقظت في خلد أبي محمد هاجساً قادحا شرارة القلق في نفسه حتى ليخيل إليه أن طُمَأْنينته ذهبت في خبر كان، ورأى في النُّقلة التخلص العفوي من الهاجس الذي ألَمَّ وآلم، وإن اللياذ بصاحب «قلعة البونت» من شأنه أن يؤمن الطمأنينة والهناء.

وإمارة «البونت» هذه التي عُقد بها الأمان والشفاء تقع على مقربة من (شنتمرية) الشرق، وفي وسط الطريق من «قسطلونة» و«قونقة» على مقربة من نهر «طورية» في حمى الجبال، وقد أقام إمارتها منذ بداية الفتنة عبد الله بن قاسم الفهري، و لم يشترك في الحوادث التي كانت تجري في الشرق وفي الجنوب لبعدها عن مسارح الأحداث، وكان أميرها عبد الله وابنه محمد خلفه من أنصار الأمويين، ومن ثم عرفت كملجإ ومنزل للأمويين الذين تعثرت خطواتهم في التحرك إلى الخلافة، ومنها خرج عبد الرحمٰن المرتضي الذي قتل وهو هارب عند ظهور بوادر هزيمة الحملة على غرناطة كما أشير إليه في سياق مضى، وقد انتهى إليها أبو محمد بن حزم ينشد الراحة في كنف أميرها يمن الدولة محمد بن عبد الله بن قاسم الذي ولي أمرها خلفاً لوالده وهو الذي اقترح على أبي محمد وضع رسالته في «فضائل الأندلس وذكر علمائها» وقد كان الاقتراح منتظرا من صاحب «قلعة البونت» التي كانت على عهد هذه الأسرة العربية الفهرية ساحة علم وأدب، سيراً على تقاليد ملوك وأمراء العرب، وكان آخر أمرائهم سَمِيُّ عبد الله ابن قاسم مؤسس الإمارة أديباً شاعراً جيد الشعر(48) والنثر، وبهذه الصبغة العلمية والأدبية، يلاحظ أن وفادة أبي محمد ابن حزم وإن كانت لغرض الترويح عن النفس، فقد كانت انجذابا إلى وحدة النزعة في السياسة والأدب والعلم، وبذلك يمكن القول بأن أبا محمد قد كان موفقا في هذه الوفادة على أمير «قلعة البونت» التي ألانت حدَّة مابه، ووقع في تقليد الأمير له تأليف رسالة في فضائل الأندلس على ما يرشق به خصومه الفقهاء، فسال قلمه من جهة سيلاناً في تمجيد الأمير، وأضفى عليه من نعوت الكمال، وأوصاف الجمال والجلال ما لم يجر قلمه بمثله ولا بنصيفه على أي مترجم من شيوخه وأصدقائه والأعلام الذين وردت أسماؤهم في تآليفه، وهكذا فقد تتالع قلمه لجِهة أخرى متجاوزاً من حيث يدري أو لا يدري منهاجية التأليف المانوسة في تآليفه، فاقحم — كما أشير في سياق سابق — بين فصول ذكر الفضائل، فصلاً طويل الذيل في تعداد مساوىء من سمَّاهم أهل أُفُقِه، ورشقهم بلسان حاد وإمعان في التعداد، إلى أن شفى ما في نفسه، وأطار ما به، والكره والحب سيّان كل منهما يعمي ويصم، وبذلك كان أمير القلعة وهو يقترح على أبي محمد وضع رسالة في فضائل الأندلس، وذكر رجالها، إنما كان في الواقع — كما أقدّر — يوحي إليه بعرض رُمحه في المغالبة على أمر بني أمية، والوجهة المثلى قد خلصت الآن لطريق العلم اللاّحبة، وكانت كلمات خاطفة بالنسبة إلى مقام الإمام ؛ فعلى كل منبر ديكٌ يصرخ وفي كل ركن مناداة بخليفة

(48) انظر «المغرب» لابن سعيد. و«قلائد العقيان».

وأمير للمؤمنين ؛ وسُرِّيَ عن أبي محمد، واستفاق فيه الوعي الذي كانت ترمضه حملات الفقهاء الذين نابت ألسنتهم وفتاويهم للمنتزين على ما لبني أمية مناب السيوف، وَزاغَتْ عن كلمة الحق، والدعوة إلى الطريق الأسدّ.

وهكذا استفاق فيه الوعي، وعرف الوجهة المثلى وهو سيّد العارفين، فانقلب عن القلعة شاكراً هداية الله إلى سبيل التوفيق، واستدبر من حينه برّ الأندلس الخائض في بلايا التفرقة، والمنازعات والحروب، واتجه نحو البحر إلى «ميورقة» عاصمة الجزر الشرقية، وبالتحديد إلى ما يعرف يومئذ بمملكة «دانية» التي تدخل في نطاقها الجزر الأربع «ميورقة» و«منورقة» و«يابسة» و«فَرْمنتيرة» وهذه هي صغرى الأربعة التابعة للجزر الثلاث يومئذ، وكان على رأس هذه المملكة الفاتح العظيم، والعالم المتمكن في لغة العرب وأدبها والدراكة في علوم الدين مجاهد العامري أمير دانية، وقد غلب على أسمه لقب العامري وأمير دانيه باعتبار أنه اتخذ دانية مقراً له، وأما العامري فلأنه كان من فتيان العامريين الفحول وليس من بقية العبيد الخصيان المنسوبين إلى العامرية، وكان معظمهم من الصقالبة[49] وظلّوا معروفين بمطلق النسبة العامرية، وأعني أنهم لا يعرف لهم أب، والأمر يختلف بالنسبة إلى مجاهد، فقد كان معروف الأب الذي كان يسمى يوسف وباسم الجد علي، كما أنه امتاز عن الصقالبة العبيد بالتكنية فكني بأبي الجيوش، ولقب بالموفق بالله، وكتب بهذا اللقب عن نفسه ؛ «وقد كان عند انهيار الخلافة واضطرام الفتنة والياً على الجزائر الشرقية، ويشغل هذا المنصب منذ عهد المنصور ابن أبي عامر فلما تمخضت الفتنة عن تمزق الأندلس، سار من الجزائر إلى «دانية» وتملكها، وأقام بها دولته».

وكانت تربيته على يد المنصور بن أبي عامر، وقيل على يد غيره من أبناء المنصور، وكانت ضليعة في العلوم الدينية[50] واللغوية، مما أكسب شخصيته المقومات التي هُرع إليها أبو محمد ابن حزم حسبما قَرَّ منه العزم على التوجه نحو وجهة العلم عندما نفض يده وهو يغادر «قلعة البونت» من تعلق ذهنه بأمر بني أمية كما شاءت الأقدار الإلهية، ويقول أبو مروان ابن حيان[51] عن علم مجاهد «إنه كان بهمة، وأكثر الناس علماً بالثقافة، ولا يضم من الفرسان إلا الأبطال الشجعان، ولم يكن في ملوك الزمان

(49) لقد كان جل الفتيان من الصقالبة، ومن أصول افرنجية كالإيطاليين والألمان، واللمبارديين، والبلغار، ومن الجلالقه وكانت تتم تربيتهم منذ طفولتهم تربية إسلامية عربية، وداخل القصور إعداداً لقيامهم بالمهمات وفق الديانة والعروبة.

(50) «البيان المغرب» 155/3.

(51) انظر ابن خلدون، التاريخ 164/3 «البيان المغرب» 164/3، «الذخيرة» لابن بسام.

فارس يعدله شكلاً، ولباقةً ورُواءً وهيبة، وحسن عمل في السلاح وتقليبا له، إلى حذق بأبواب الثقافة، والرعاية وتدقيق لمعانيها» ويقول ابن الخطيب في «أعمال الأعلام» : «إنه كان بين أعلام العصر الذين كانوا يلتقون حول مجاهد، أبو عمرو الداني صاحب القراءات، وأبو عمر بن عبد البر، وابن معمر اللغوي، وابن سيّده صاحب المحكم الذي ألف معظم كتبه تحت رعايته ولازمه حتى توفي، وقد شاع العلم في حضرة مجاهد حتى فشا في جواريه وغلمانه فكان له من المصنّفين عدة».

تلك هي بعض المغريات التي وجَّهت أبا محمد إلى استدبار بر الجزيرة الخائض في الاحتدامات والمنازعات ومخالفات الدين والمروءة على حد تعبيره الذي قذف به في رسالته «نقط العروس» ملوك الطوائف جملة في قسمه المعروف ؛ ولعل أهم المقومات التي انفرد بها مجاهد عن مجموعة أتباع العامريين الفاتحين — وَبقطع النظر عن فتوح الخلفاء الراشدين — ومن إليهم ممن كانوا على قرب من عهدهم — هي انصرافه إلى غزو «سردانية» وقد تم له فتحها في ربيع الثاني من عام (406) سنة (1015 م)، وَكان[52] أول فتح إسلامي بعد محاولات عربية سابقة كانت مجرد مناوشات تمهيدية، وقد اختط مجاهد بسردانية مدينة واسعة، وقرر البقاء بها ؛ ومع العلم بأنها استردت بعد ما أعلن البابا حربه على المسلمين، فإن هذا لم يغير شيئا من عظمة ذلك الفتح وظل اسم مجاهد يتردد في التاريخ العربي والأجنبي باسم الفاتح العظيم.

وفي رحاب هذا العالم المجاهد نزل أبو محمد، ويبدو أن الأقدار كانت إلى جانب أبي محمد حين عزف عن جاه الدنيا في الوزارة، وقصر أمره على متابعة العلم فهيّأ الله له أسباب راحة الضمير، والظرف المواتي وذلك في الرياسة التي منحها الأمير الموفق أبو الجيش مجاهد بن عبد الله على كل من في دولته لأبي العباس أحمد بن رشيق الكاتب لأسباب أكدت له ذلك من المودة والثقة والنصيحة كما يقول الضبّي[53]، فكان ينظر في أمور الجهة نظر العدل والسياسة، وينقل الضبّي عن الحميدي قوله : «وما رأينا في السياسة من يجري مجراه». ويضيف الضبي إلى مقوماته العلمية قوله : «ونشأ بمرسية وانتقل إلى قرطبة وطلب الأدب فبرز فيه وبسق في صناعة الرسائل مع حسن الخط المتقن على نهايته، وتقدم فيهما، وشارك في سائر العلوم، ومال إلى الفقه والحديث.

ويظهر أن أبا محمد بن حزم قد وقع عند هذه الشخصية العلمية على ما يتلاءم

(52) انظر «أعمال الإعلام» لابن الخطيب 219، وراجع البحث الطويل للأستاذ عبد الله عنان في هذا الفتح.
(53) «بغية الملتمس» 166 — 167، ط مدريد، 1884.

وجملة معارفه ابتداء من الفقه والحديث إلى الأدب نثره وشعره، هذا إلى الأخلاق الفاضلة التي نوّه بها مترجمه نقلاً عن الشيخ الحميدي صاحب «الجذوة» – وقد يتيح هذا أن نقول إن أبا محمد قد جنح إلى المقام بميورقة مركز رياسة أبي العباس بن رشيق على الجزر الشرقية نيابة عن أبي الجيش مجاهد الذي اتخذ من «دانية» عاصمة له، ولربما كان ابن رشيق هو الذي آثر نفسه بمقام أبي محمد في إيالته، فكلٌّ من الضيف والمضيف يتمثل ثقافته في الآخر بجميع مكوناتها، والواقع على كل حال أن الباحث لا يجد اسم أبي محمد بن حزم بين أسماء الأدباء والعلماء الذين كانوا من خاصة أبي الجيش مجاهد وغاشية مجلسه في «دانية» ؛

وقد كان من حظ أبي محمد أن التقى في «ميورقة» بمن يعد أول تلامذته لأول مرة حسب إحدى الروايتين، ونعني به أبا عبد الله محمد بن فتوح الحُميدي صاحب «جذوة المقتبس»، وقد كان لتلميذه هذا نشاط متصل في الدعوة إلى ظاهرية أبي محمد ابن حزم، فقد كان يستدرج لها الأتباع، وأصبحت مجالس أبي محمد العلمية قبلة المُحلّقين عليها من الطلبة الشبان الذين استروحوا من إملاءاته ومجلسه اتجاهات تتلاءم مع غمرات ميولهم، وتتعارض مع ما أقره العلماء الأسلاف وأخذ به الأخلاف من علماء الزمان ؛ وهكذا انزعج فقهاء «ميورقة» لما ينبعث من مجالس الشيخ من آراء تُلوي بطلاب العلم عن الجادة التي أقرها أعلام الفقهاء خلفاً عن سلف، وتوالى التشهير العلني بالشيخ وببدعته التي يبذرها تابعه الحميدي في عقلية الطليعة من طلبة حلقات العلم، وعلى مسمع ومرأى من فقهاء الزمان، وكأنما ينثر فيها السُّم الزُّعاف، واستغلظت الثائرة، وظهر الحسم للناقمين في الاستنجاد بمن يقوى على مناهضة هذا الشيخ وردعه، والضرب على مسنون لسانه بنفس سلاحه، وما كان لها غير أبي الوليد الباجي (من باجة الأندلس) وقد كان قريب العهد بالعودة من ديار المشرق، وقد امتلأت حواصله بعلم جمّ، وخصوصا في نفس العلوم التي كُتبت فيها البراعة لأبي محمد، كالحديث والفقه وعلم الكلام وما هو من قبيل ذلك.

وفي رحاب الوسط العلمي الذي كانت تمتاز به يومئذ السواحل الأندلسية كألمرية و«شاطبة»، و«بلنسية» وفي طليعتها «ميورقة» كانت المناظرات بين العلماء من مظاهر الحركة العلمية والأدبية التي سادت يومئذ في هذه الأرجاء، والتجأ إليها علماء قرطبة وما حواليها نجوة بأنفسهم ودريّاتهم من هول الفتنة المبيرة، وقدم عليها من المشرق المتطلعون إلى الرواية وتحمّل الحديث، فكانت أيامها مشاهد علوم، ومطارح مناقشات ومساجلات، وفي هذا الجو انعقدت بميورقة المناظرة الشهيرة بين أبي محمد بن حزم وبين أبي الوليد الباجي أمام جمهور من أنصار أبي محمد ومن خصومه الذين كاثروه

بمن يفت في عضده من المنتصرين للباجي، وكان الصمت يطبق على قاعة المناظرة حيناً، وحيناً تتوالى الهمهمات والهمسات : وأخيراً كانت المفاجأة في انتصار وظهور الباجي على أبي محمد بن حزم(*)، وما من شك في أن الترتيب المعدّ لهذه الغاية قد كان مساعداً على تدعيم جانب أبي الوليد الباجي، وإظهار صولته، ومن المعروف ما للجماهير المكثفة من تأثير لصالح جهة دون أخرى، وهكذا كان، وللمناظرات والمجابهات مفاجئات يحمى معها الشنئان وبهذا الواقع حميت النقمة على أبي محمد وتلميذه أبي عبد الله الحميدي، وأصبحت صولة الفقهاء متحكمة في ظروف مُقام أبي محمد بميورقة، بالرغم من أنه محاط برعاية ولي أمرها الكاتب الأديب، والمحدث الفقيه والمفوض في رعاية الجزر الشرقية من قبل أبي الجيوش مجاهد راعي العلم والعلماء، وقد عرفنا من خاصته وغاشية حضرته من أفذاذ العلماء والأدباء ما يؤمن لأبي محمد بن حزم مقاماً طيبا كيفما كانت الحال، ولكن تعفّف أبي محمد – وكل ما يأخذ به ويجنح إليه إنما هو من صميم ظاهريته – وهي التي لم تقف عند حدّ فقه فقهاء زمانه، وإنما تجاوزته إلى علم الكلام، وإلى منطق أرسطو، ثم تحكمت في كل ما يصدر عنه، وما يعزمه من أمور دنياه.

وهكذا فصولة الفقهاء في هذا الباب علتْ على صولته تجاه القياس الذي اتخذوه في نظره لما لا يتفق وروح الحنيفية السمحة، وظهر له أن طبيعة المقام في «ميورقة» من شأنها أن ترشق مُضيفه ابن رشيق بما لا يصح من تقوُّلات وافتراءات، وربأ بنفسه أن يكون مقامه بميورقة في زعازع هذه الظروف مما يسبّب الحرج لأهلها، ولصديقه ولي الأمر بها وَلاَ مِراءَ. وهكذا بادر أبو محمد إلى الإقلاع، ولربما أسرع قبله تلميذه الحميدي وَلاَ مِراءَ، وكانت وجهة أبي محمد نحو الغرب. وقصده إشبيلية المعتضد ابن عباد، ولا يعتقد أن أبا محمد قد اتخذ هذه الوجهة نحو الغرب بحثا عن مخرج لقضية بني أمية، على أساس توحيد الجزيرة من نطاق الشرعية، إذ الواقع أن مملكة «إشبيلية» قد قامت يومئذ على ساق، وهمة العباديين ابتداء من يعسوبهم القاضي، توحي إليهم

(*) هذه المناظرة بالذات لم نقف لها على نص، وإنما انتهى خبرها بانتصار أبي الوليد الباجي، وعلى هذا الوجه الذي صورناه، ولهذا فاحتمال وضع خبر هذا الانتصار واردٌ في المقام، لاسيما وفي رسالة «فضائل الأندلس» لابن حزم تنويهٌ من ابن حزم يقول فيه : «ولو لم يكن لأهل الأندلس غير أبي الوليد الباجي لكفاهم، وحتى إذا قدَّرنا أنه تنويه مدسوس على الرسالة فيبقى أن يقال : إن كلمة ابن حزم كانت سالفة على هذه المواجهة ؛ وكيفما أخذنا وتلقينا خبر هذه الهزيمة فيبقى القول بأن مضايقة الفقهاء تحكمت في جلاء أبي محمد عن ميورقة وهو ما نعنيه في المقام بقطع النظر عن صحة الهزيمة في المناظرة.

أن رسالتهم – وهم العرب الاقحاح – أن يضموا تحت جناح مملكتهم كل هذه الولايات التي انتزى عليها غرباء من العبيد الصقالبة ومن البربر، وواقع إشبيلية تحت حكم المعتضد ابن عباد المتربع على أريكته في عريسته، ومنها يصدر الأوامر والأحكام، قد تفرس فيه أبو محمد – وقد أمده الله بفراسة المؤمن – ما كشفت عنه الأيام، أنه ذلك الشبح المريع الذي قوّض القِيَم، وغيَّر دنيا الجزيرة من حال إلى حال، وبَدَا لَهُ شبحاً مريعاً بحوله وسطوته، وهو الذي قيل عنه الذي اصطاد الطير تحت أجنحة الغربان، وأخذ الفريسة من فم الثعبان، والذي يختطف أعداءه اختطاف الطائر من الوكر، وينتصف منهم بالدهاء والمكر) حسبما سجعهُ ابن خاقان في «المطمح» و«قلائد العقيان». وهكذا أخذ واقع الصورة يتوضح لأبي محمد على غير ما كان يتوقع في عجلة مغادرة ميورقة على غير ميعاد، وأذهلته وهو يشارف مملكة بني عباد، دلالات موحية بأن لا رجاء في سلوك العبادية بحال، وكأنما يعني أيضاً[54] عادة إدمان المعتضد معاقرة الكأس، ولا يعدم الباحث صورة عنها في أشعار المعتضد بالذات، ومثل كلفه بالنساء، والتوسع في اتخاذهن، والتخليط في أجناسهن، ثم تلك المبادرات بضرب الأعناق، والجهامة التي ترهب غاشيته عند التذكر قبل الإقبال عليه ؛ والواقع أن ذهول أبي محمد قد كان يُرمضه عند وصوله إلى إشبيلية بما يعكر خاطره وتارة يفهم عنه، فيلتفت كالمفلت من عقال إلى ما يقال عن الروح الأدبية السائدة عند بني عباد، وسجية فخر الدولة والمعتضد بالله عباد قد سارت[55] بذكرها الركبان، وقد ازدانت ساحته بأكبر وأعظم شعراء العصر وكتّابه، ومنهم أبو محمد عبد الله ابن عبد البر الذي كان في طليعة وزرائه، وأبو الوليد ابن زيدون الذي تربع بين وزرائه، وأبو عبد الله البزلياني، وهو في شيوخ الكتاب، وجهابذة الأدب، وما يكاد أبو محمد يستأنس بهذه الأسماء حتى يلوى عنقه الإطراق، وهو يذكر ما انتهى إليه من أن الشاعر الذائع الصيت وزير البلاط ما ان نُعي إليه المعتضد عباد حتى أنشد في الحال :

لقد سرَّني أن النَّعِيَّ موكَّـلٌ ... بطاغية قد حُمَّ منه حِمامُ
تجانفَ صوب الغيث عن ذلك الصَّدى ... ومرَّ عليه المُزْن وهوَ جَهامُ

وإن إحداهما لتذكر بالأخرى في هذا المقام، فإن الوزير أبا محمد ابن عبد البر،

---

(54) انظر ما يتعلق بهذا عند ابن الأبار في «الحلة السيراء» وعند ابن عذارى نقلاً عن ابن حيان وابن بسّام.
(55) انظر عن شعر المعتضد وما يتعلق بمحاسنه في «الذخيرة» – وانظر «جذوة المقتبس» و«البيان المغرب» لابن عذارى 284/3.

وقد كان كاتب المعتضد الخاص،[56] وانتهى أمره بمغادرة إشبيلية ناجيا بنفسه من غائلة المعتضد التي لا تُومَن، وأما الشيخ البزلياني شيخ الكُتّاب فقد كانت له زلة في التّواطؤ مع ولد المعتضد إسماعيل، على والده، فأعدمه المعتضد غير ناظر إلى سابقة، ولا إلى سوق أدب نافقة، وحتى معاون المعتضد «شِشْنَنْد» وهو نصراني مستعرب من شمال البرتغال، وكان قد وقع أسيرا في يد عسكر المعتضد وهو يومئذ حدث، فُربيّ مع فتيان القصر إلى أن أدرك، وأهلته مواهبه ليصبح وزيرا أو شبه وزير، وحصل أن تعرض لخصومة مع بعض رجال المعتضد، وخشِيَ على نفسه ففرّ من أشبيلية لاجئاً إلى بلاط ملك قشتالة الذي أحنى رأس المعتضد بفرض الجزية فاحتضنه مستشاراً في شؤون هؤلاء العرب والدَّمُ يحنّ إلى الدَّمِ فَلاَ مَلاَم.

وقد كانت إحدى نظرات أبي محمد الفاحصة هي أن الفقهاء كانوا أصحاب الكلمة المسموعة بطبيعة عملهم في ما يقومون به كتوثيق قصة هشام المؤيد الشهيرة الذي مات وأحيي ثم مات وأحيي بين الجد القاضي ابن عباد وبين ولده وخلفه والمعتضد بالله، ولم يكن في يد أبي محمد ووسْعِه غير الحوقلة عياذاً بالله، وبهذا عَرَف أبو محمد عن الله كما يقال، وأسلم أمره لهذه الوفادة على ما هي عليه. وظلت خواطره متأرجحة بين يمين وشمال، فما تطلع لوزارة مثل ابن عبد البر صديق الأسرة الحزمية، وقد كانت – كما علمنا مأربه قبل اليوم، وما وثب إلى ذهنه خاطر الوحدة التي طالما راودته في اليقظة والمنام، وآفة أبي محمد هو أن آراءه قد سبقته إلى إشبيلية، فليس له توجه نحو البلاط، وليس لهذا البلاط مصلحة في علم وأدب هذا الفقيه الضالّ، وأمر العباديين في سره وجهره في عنق الفقهاء الذين يفتون بالشائق المعتضدي وبهواه، ولا يَتَنسَّمُون في نسمات عشايا إشبيلية غير روائح الجنان فأي شأن لهم بهذا المهرّج الفتّان، والطفيلي الدخيل الذي سيسد عليهم بآرائه في الدين منابع الرزق ويحرمهم من جاه الفقهاء القوامين على الدين الحنيف بالفخار والاعتبار، وسواء كانت لأبي محمد حلقة دروس علمية في «اشبيلية» أو تلامذه يتلقّفون أفكاره، فإن رياح «ميورقة» قد هبت على سير البلاد وعلى الفقهاء بما انتهت به المناظرة بين أبي الوليد الباجي وأبي محمد ابن حزم، ولن يصح لهذا ولا لمثله مقام في إشبيلية، وهي عرين المعتضد بالله أسد الجزيرة ومفخرة بني عباد.

وهكذا كان، فقد صدقت فراسة أبي محمد، وصحت هواجسه، فلم يشعر ذات

(56) انظر «قلائد العقيان» 1810 – 183.

يوم وهو في طريقه إلى مأواه، حتى لفحته هبَّة حارة وكأنها من رمضاء صيف تلك الأيام، ثم سرعان ما أعقبتها سحابة دخان وهَرْجٌ على قارعة الساحة، وانكشف له الواقع عن زبانية تقذف بكتبه وقراطيسه طعمة لشعلة النار، وإذا هي هشيمٌ تذروه الرياح، وما كانت منه إزاء الحاقَّة وهو على رهيف إحساس بما كان يدبره الفقهاء لإثارة طاغية بني عباد، فانتصب لها أبو محمد غير هيَّاب، فلم تصدر منه غير ابتسامة طويلة عريضة ساخرة، ويحسبها الناظر خرساء، ولكنَّ قِطعته الشعرية التي واجه بها الشعلة النارية التي تتهاوى منطفئة على رماد، قد لفظت بها في شعره أنفاس حرار ظلَّت على مديد الأيام الشعلة التي لا ينطفيء لها أُوار، منذ قال :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقواالذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلَّت ركائبي وينزل إن أنزلْ ويدفن في قبري

وهكذا كانت آراؤه ثابتة قوية لم تستطع أن تؤثر فيها فضلا أن تمحوها نار موقدة ولا إحن مستعرة متوالية، وهو الذي قال في رسالته «الأخلاق والسير» : «داء الإنسان بالناس أعظم من دائه بالسباع الكلبة، والأفاعي الضارية، لأن التحفظ من الإنسان لا يمكن أصلاً». وهي كلمة محدّث صادق الظن والقداسة ولأمراء.

وهكذا ظلت كتبه وآراؤه تظييء على مديد الأيام محجة الصدق في فهم الدين، ومحجة الصدق في الحب العفيف الذي يرتفع بصاحبه عن صغائر النفوس إلى مثل النسك، والعبادة ؛ وقصة النسك في الإسلام، والحبّ العذري المقصور على العرب مما لا يصح الإغضاء عنه، فضلا عن إنكاره، والرأي في الفقه وفي التشريع، وفي مرويات مالم يصح من الأحاديث إنما هو من مظاهر الصحة والتطمين في الدين الحنيف.

وهكذا فقد كان المنتظر والمفهوم حتى قبل حادثه إحراق كتب أبي محمد وقراطيسه أنه ما كان ليسعه إزاء طبيعة المعتضد عباد إن في محاسنه أو مساوئه، إلا أن يغادر اشبيلية متلبسا في الواقع المنظور وغير المنظور بخيبة قاهرة، وبتضليل وتشنيع من فقهاء زمانه في شرق وغرب بلاده، وقد علمنا ممَّا قصه علينا شيخ مؤرخي الأندلس ابن حيان في طوالع هذه الورقات، وفصلناه بمتابعة أبي محمد عند الاقصاءات التي كانت تدفع به من بلد إلى آخر، إلى أن انتهت به حسب تعبير أبي مروان : «إلى منقطع أثره بتربة بلده لبلة» وقد كانت من إمارات غرب الأندلس، وتقع غربي «إشبيلية» وشمال ثغر (ولبة) وقد تقلبت عليها الأيدي في أثناء فتنة الأندلس ومنذ سنة 414 إلى أن انتهت إلى يد اليحصبيين عز الدولة ثم أخيه أبي نصر فتح بن خلف الذي اضطر تحت القهر إلى تسليمها للمعتضد عباد بعد حرب بينهما أهلكت الحرث والنَّسل، وكان ذلك

عام 445 ؛ وأبو محمد ابن حزم يومئذ في «لبلة» التي قضى بها نحواً من عشرين سنة، في غمرة نسك وقد بعدت به عن دنيا المعتضد بمحاسنها الأدبية، وجهالاتها على القيم والأرواح الإنسانية، فهو اليوم في حصن «لبلة» مانوس بوصلة جذور الأسرة، ومغمور بذكريات قرطبة التي لا تزايل بصره ولا خاطره إلا عندما يتربع على منبر التدريس منصرفاً إلى إملاءاته التي يتقاطر عليها الطلاب الشبان، ويحجون إليها من مختلف الجهات، وقد وصف أبو حيان هؤلاء الطلبة بأنهم من الصغار، فكانت منه غمزة مكشوفة حسبما سبقت الإشارة إليها تعليقا على نص أبي مروان، وكراسي التدريس في المساجد كانت وما زالت قبلة الكبار والصغار ؛ وقد كانوا يتسابقون إلى حلقته مقبلين على الشيخ الذي وقعوا في إملاءاته على آراء وأفكار لم يسبق لهم بها عهد.

لقد ظل الإمام أبو محمد العالم الكبير في «لبلة الصغيرة» وظل في سجل التاريخ ابن قرطبة، وإمام المسلمين وحامي حمى العقيدة والدين.

وظل في حياته وفي خياله وفي يقظته وفي أحلامه الفتى العاشق المبسوط النعمة بين سحر ونحر خليلته «نُعم» وبين الجواري الشاعرات المغنيات بشعره في «الألفة والألاف» إلى أن قضى في آخر شعبان من سنة ست وخمسين وأربعمائة.

وأحسب أنه ما أغمض عينيه غمضتها الأخيرة إلا على خيال خليلته «نُعم»، وقد كان يذكرها بعد الوفات وبعد السنين المتواليات المتقادمات فتنهلّ دموعه، ويطول إطراقه وكأنه غائب عن دنياه :

ورحم الله الشاعر العاشق ابن زيدون حين قال :

وهل يلام محب في متابته — ما عذّب الله إلاّ عاشقاً تاب

ونقل المقّري، وكم له من منقولات عزيزات عامرات : أن أمير المؤمنين يعقوب المنصور الموحدي، المجتهد المطلق المتوفى سنة 595 قد قال وقد وقف على ضريح ابن حزم : «كل العلماء عالة على ابن حزم».

التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب
القانون الدولي العام نموذجاً

عبد الهادي التازي

عندما نتحدث عن التاريخ الطويل الذي جمع بين المغرب وإسبانيا يجب علينا أن نجعل نصب أعيننا الجوانب الإيجابية لذلك التاريخ وياما أكثرها !

وأحب هنا منذ البداية أن أذكر بظاهرةٍ حضارية عرفتها الساحة الأندلسية في العصور الوسطى. ويتعلق الأمر بالمعاهد العلمية المشتركة التي كانت تحتضن اليهود والمسيحيين والمسلمين في آنٍ واحد حيث يتلقى الحاضرون مختلف العلوم باللغة التي يفضلونها.

فقد ذكر لسان الدين ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة»[1] عن العالم الغرناطي عبد الله بن سهل الذي كانت له مدرسة في مدينة «بياسة» في عام 553 = 1158 «وكان يحضر دروسه في الفلسفة والعلوم الرياضية جمع كبير من المسلمين والنصارى واليهود...».

وتحدث بعده المقّري في كتابه «نفح الطيب» عن الأستاذ محمد ابن أحمد بن أبي بكر القرموطي الذي كان له مجلس بمرْسِية يحضره المسلمون والنصارى واليهود على السواء يلقن فيه أنواع العلوم القديمة : المنطق والهندسة والطب والموسيقى.

أكثر من هذا لمّا عادت مُرْسِية إلى حكم المسيحيين، قدَّر الحاكم الجديد للأستاذ القرموطي الدور العظيم الذي كان يؤديه، فبنى له مدرسة تابعت عملها في تلقين المسلمين والنصارى واليهود[2].

(1) «الإحاطة» تحقيق عبد الله عنان، ج 3، ص : 404، الشركة المصرية للطباعة والنشر 1395 = 1975.

(2) المقّري، «نفح الطيب»، تحقيق د. إحسان عباس، ج 4، ص : 130، طبعة 1388 = 1968 دار صادر، بيروت.

لقد فضَّلتُ أن أكتفي بهذه النقول لأرسم صورة لمدى تأثير البعد الثقافي على التعاون الدولي والتعايش بين الأمم والشعوب وعلى الاتصال الذي كان يربط بين العناصر المتساكنة بتلك الأرضين بالأمس... ولابد أن نذكّر في هذا الصدد بمن كان يحتف بالملك الفونْسو العاشر من النصارى والمسلمين واليهود المتخصصين في شتى العلوم والفنون[3].

ومن هنا وجدنا أنفسنا أمام مجتمعٍ لا يتردد في اقتباس بعضه من بعض... ولا يتردد في استعارة طائفةٍ من الكلمات والعادات من الطرف الآخر، بل وجدنا أن هذا التعايش يسمح للشعراء أنفسهم أن يمزجوا في شعرهم بين الكلام العربي والكلام الإسباني. لنستمعْ إلى القاضي أبي محمد الرشاطي (ت 542 = 1147) يقول في هذين البيتين اللطيفين يتحدث فيهما عن فتاةٍ جميلة من مدينة وَقّش (HUECAS) :

وجاريـةٍ أبصرتُهـا ناهــداً	في بلْــــدة تُدعــــى وقُّش
قلت : لمن نهداكِ يا هذه ؟	قالت بروميتها : أُتُو ! شِي ! A. Tu ! Si!

وقد حبب إلي أن أخصص حديثي هذا لنمطٍ من أنماط التراث المشترك مما يدخل في اهتمامي.

ويتعلق الأمر بالمجال الدبلوماسي أي بالمشاركة الجُلّى التي أسهمت بها الوثائق الدبلوماسية المغربية الإسبانية في بناء القانون الدولي العام.

فلقد اكتشفنا عدداً من الوثائق الدبلوماسية فيها الاتفاقيات الشفوية أو الاتفاقيات المكتوبة... وفيها الرسائل والخطابات المتبادلة بين الطرفين وفيها السفارات التي كانت تروح من جهة إلى أخرى.

وقد كنا من خلال معظم تلك الوثائق نستشفُّ عدداً من المبادىء والقوانين التي لم تلبث أن أصبحت مرجعا للذين يهتمون بالقانون الدولي العام.

وأحب أن أستعرض هنا باختصار كبير بعض تلك المبادىء والقوانين والعناوين التي أثارت انتباهي وأنا أتتبع مراحل التاريخ الذي يربط إسبانيا بالمغرب.

---

(3) أنخيل جنثالث بالنثيا : «تاريخ الفكر الأندلسي»، نقله عن الاسبانية حسين مؤنس، طبعة أولى، القاهرة 1955، ص : 573/574.

وأذكر منذ البداية العُرف الذي انتشر بين الدول تحت عنوان : المساعي الحميدة التي تقوم بها جهة مّا من الجهات لصالح العلاقات بين طرفين آخرين... فهذا العرف أو هذا المبدأ أمسى اليوم من المرددات التي تجري على كلّ لسان، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على مبادرة حضارية تهدف إلى إصلاح ذات البين بين الأمم وبالتالي إلى بسط السلام ونشر الأمن في منطقةٍ مّا من المناطق.

وهنا سنجد أن من أقدم المساعي الحميدة التي سجلها التاريخ لصالح السلام في ربوع أوروبا أو على سبيل التحديد بين دولتين تقعان على البحر المتوسط... هو المسعى الذي قام به العاهل المغربي أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق عام 681 = 1282 بين ملك فرنسا فيليبْ الثالث وبين ملك إسبانيا الفونْسْ العاشر سالف الذكر.

فلقد حدث أن توتّرت العلاقات ذات يوم بين الملكين الأوروبيين، ونظراً لما قر عليه الأمر بين إسبانيا والمغرب فقد استجاب المغرب لاقتراح زميله الملك الفونْسْ العاشر وكتب لملك فرنسا يعرض عليه مساعيه من أجل التوصل إلى وفاقٍ بينه وبين جاره ملك إسبانيا، وهكذا أضاف القانون الدولي العام مصدراً هامّاً لمصادره فيما يتعلق بما يسمى اليوم بالمساعي الحميدة.

وقد اعتبر هذا المسعى من جهة أخرى محاولة أولى في التاريخ الدولي لإبرام حلفٍ ثلاثي بين المغرب وفرنسا واسبانيا يهدف إلى حماية الشرعية وتعزيز السلام في المنطقة.

ونحن إذا ما قمنا بقراءة جديدة للوثيقة التي تتضمن تلك المساعي سنجد أنها، أي الوثيقة، تتضمن عنصراً آخر لا يقل أهمية عن المسعى الحميد ولا عن الوصول إلى حلف ثلاثي، وهذا العنصر هو النص بالحرف على أن الفروق الدينية والمذْهبية لا ينبغي أن تكون عرقلة في سبيل المساعي ولا في تلك المحاولات، أي أن العاهل المغربي وهو يستجيب لطلب وساطة نظيره الإسباني لدى العاهل الفرنسي كان يشعر جدا بأن واجب احترام الشرعية يأتي فوق أي اعتبار.

وهكذا أضاف أرشيف القانون العام إلى مواده فقرات تضمنتها الوثيقة المشار إليها، فقرة تتعلق بالمساعي الحميدة وأخرى تتعلق بالاتفاقية المتعددة الأطراف وثالثة تتعلق بتجاوز الانتماءات الدينية عندما يتعلق الأمر بمبادرةٍ على صعيد القانون العام.

وإن في صدر المبادىء التي تضمنها القانون الدولي العام... مبدأ المسؤولية الشخصية، أي إن الذي يستحق أن يتابَع عند اقتراف المخالفة هو الشخص نفسه الذي اقترف تلك المخالفة وليس جارَه أو قريبه أو الدولة التي ينتسب إليها على ما كان شائعاً في العصور الوسطى لدى بعض الجهات.

وقد وجدنا في التراث الدبلوماسي المشترك بين المغرب وإسبانيا ما يدعو إلى التزام الطرفين بالعمل على احترام المسؤولية الشخصية، وبذلك وفّرت المنطقة على نفسها الدخول في متاهاتِ متابعةِ أطرافٍ أخرى، وكان من شأن ذلك أن يزيد في تعقيد القضايا واستعصاء الوصول إلى حلٍّ بشأنها.

وهكذا تعزز أيضا جانب القانون العام بنصوص أخرى تجعل مبدأ «المسؤولية الشخصية» أمراً غير قابل للنقاش ولا للتأويل، ونحن نعلم جيدا أن هذا المبدأ كان في صدر ما اهتمت به تعاليم الإسلام ونص عليه في القرآن الكريم.

وقد تعددت الوثائق المغربية الإسبانية حول هذا المبدأ الذي نلاحظ أن القانون الدولي العام ظل ملتزما به بكل صرامة باستثناء حالة واحدة هي أن يثبت أن الدولة تتواطأ مع صاحب المخالفة فيما ارتكب من أعمال. فهنا فقط يسمح للمعتدى عليه أن يتابع الدولة التي ينتسب إليها المتهم. وهذا هو المبدأ نفسه الذي أخذ به العاهل[4] المغربي السلطان أبو عِنَان في اتفاقيته مع جهورية بِيزّة عام 759 = 1358.

وقد خصص القانون الدولي حصة مسهبة لمسألة تحريم القرصَلة أو القرصَنة، أي السطو بالقوة على السفينة الآمنة مثلاً، ونحن نعلم أن موارد بعض الجهات في أوروبا كانت تقوم على أساس تلك القرصلة أي أنها – أي تلك الجهات – كانت لا تجد حرجاً في أن تذكر أنها تعتمد في مداخيلها على ما يستولي عليه قراصنتها في عرض البحار. لكن الوثائق المغربية الإسبانية، سواء أكانت محررة في شكل اتفاقيات ثنائية أو في شكل رسائل متبادلة بين الطرفين، كانت تنص نصاً وفي غير ما غموض ولا لبس على تحريم القرصلة، وعلى تجريم الذين يقومون بها، بل وتنص على تعويض ضحايا هذا العمل الشنيع. ونحن نقرأ في هذا الصدد طائفة من المراسلات ونقف على عدد من السفارات والوفادات التي تسهر على احترام هذا المبدإ. ويكفي أن نشير إلى الوثيقة التي يحتفظ بها أرشيف التاج الأَرَغُوني وهي تحمل تاريخ 29 رجب 751 = 14 شتنبر 1350.

ولابد أن يذكر الذين يقومون اليوم على تطبيق القانون المتعلق بالقرصنة أن لابد لهم أن يعترفوا بالجميل للجهود التي بذلها السابقون من أجل التمسك بذلك القانون والتعلق به وخاصة من قبل إسبانيا والمغرب. وقد كانوا يقاومون القراصلة عن طريق

(4) د. التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب» ج 1، ص : 333، ج 5، ص : 235، 236، ج 6، ص : 247، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة المحمدية المغرب.

ضرب الحصار التام عليهم، فيُحرَّم عليهم دخول الموانىء ويمنعون من الماء ومن النار، ولا تعقد معهم صفقات تجارية.

ولعل من المفيد أن أذكِّر هنا بإتفاقية تِلِمْسان التي أبرمها ملك المغرب السلطان أبو الحسن مع ملك مَيُورْقَة عام 739 = 1339 وهي تنص نصا على أنه على كل طرف من الأطراف المتعاهدة أن تلتزم بالاقتصاص من رعاياها الذين يروّعون المسافرين ويلحقون الضرر بالمنشآت. وتوجد النصوص الأصلية لهذه الاتفاقية المحررة بالعربية والكاطلانية في المكتبة الوطنية لباريس تحت رقم ms. Latin 9261. CH 37 وتعتبر من الوثائق النادرة التي تحتوي على «الطابع» أو الختم الذي كان للسلطان أبي الحسن، علاوة على «العلامة» المشهورة التي كان يعلم بها رسائله.

وقد كان في جملة المبادىء التي تردد صداها في الوثيقة المغربية الإسبانية والتي أصبحت اليوم مرجعا لرجال القانون الدولي العام ما عرف بقانون : «الراية تحمي البضاعة». بمعنى أن السفينة إذا كانت تحمل راية دولةٍ مّا من الدول فإن تلك الدولة هي المسؤولة الرئيسية عما تتعرض إليه البضاعة التي تحمل في تلك السفينة. ولا شك أننا نتذكر أن هذا القانون ترددت أصداؤه كثيراً منذ بعض الوقت في الأحداث التي شهدها الخليج.

وهناك من المبادىء التي عرفتها الدول اليوم مبدأ الإلتجاء إلى المحاكم الدولية وطلب الرأي العالمي حول موضوع ما من المواضيع، ومن الطريف أن نجد في الوثائق المغربية الإسبانية إفادةً ترجع لعهد الملك محمد الثالث والملك كارلوس الثالث تتحدث عن أن السفير المغربي ابن عثمان هدَّد ذات يوم وهو يرافع في مَالْطَة من أجل قضية إنسانية كان العاهل الإسباني المذكور، توسَّط فيها... هدد برفع القضية أمام الرأي العام !

ونحن نعرف أن المادة الثامنة والثلاثين من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية اليوم تنص على تطبيق الاتفاقيات الدولية العامة والخاصة كما تطبق الأعراف الدولية ومبادىء القانون العامة التي أقرتها الأمم وأحكام المحاكم فيما سبق من الزمن.

لا أريد أن أنص هنا على ما يتصل بحصانة الدبلوماسيين وحمايتهم وأمنهم وحرية تنقلهم ونظام تعاملهم. فإن أرشيف الدولتين – وهما جارتان منذ الأزل – زاخر بالقوانين التي تكوّن مرجعاً هاماً للفقه الدولي.

ولكني أريد مع كل هذا أن أنبه إلى نقطةٍ هامة جدّاً في باب التعامل الدولي، ويتعلق الأمر بضمان حرية العبادة بالنسبة للأديان السماوية الثلاثة. فقد كانت كل

المعاهدات المبرمة بين الدولتين تنص في جلاء ووضوح على الالتزام باحترام الديانات وتسهيل مزاولة الطقوس الدينية.

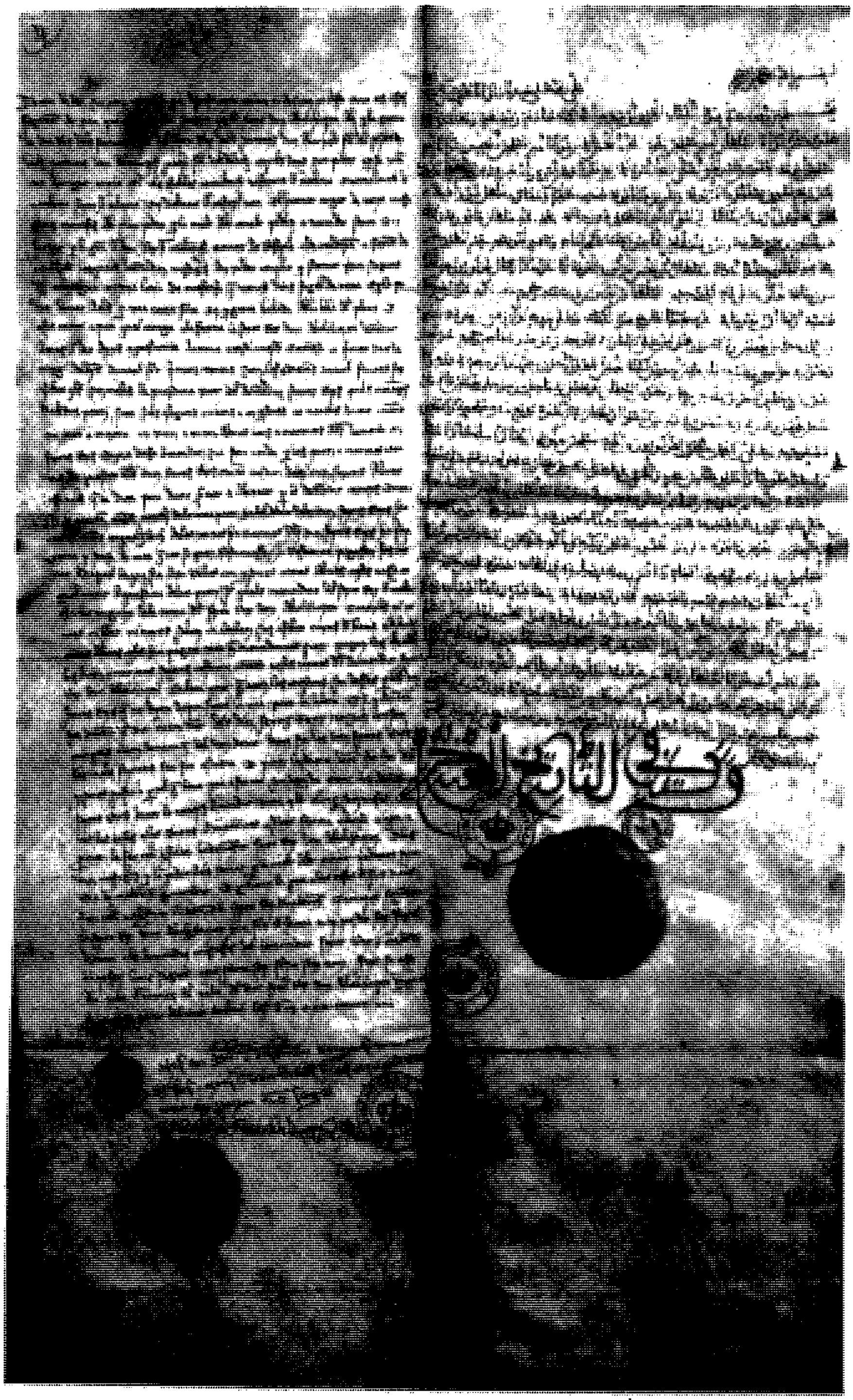
ومن هنا كنا نلاحظ التشجيع الكامل من لدن الطرفين على القيام بمناسك الحَج بالنسبة للمسلمين وعلى الوصول إلى القدس بالنسبة لليهود والمسيحيين.

بل كنا نسجل اعتماد المغرب على الآباء الكاثوليك واليهود في بعض الأحيان للقيام بمهمة السفارة لدى الجهات الأجنبية الأخرى، والعكس صحيح أي أن نرى بعض المسلمين يسفرون للدول المسيحية لدى الطرف الآخر.

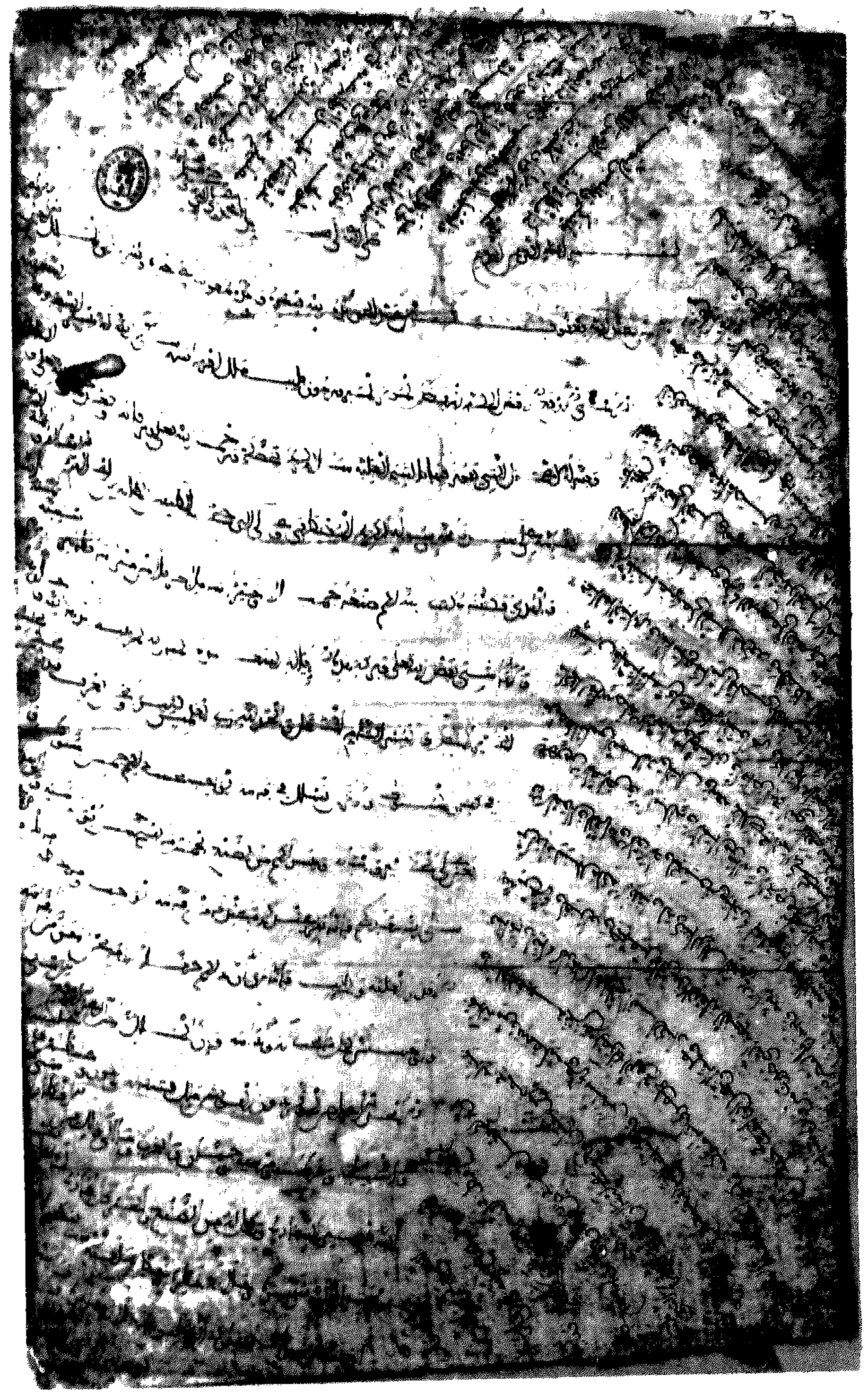
وحتى تكون العلاقات بين الطرفين مبنية على الحوار والصِّدق والصراحة وقفنا على أن أي اتفاقيةٍ بين الطرفين تتم تحت الضغط أو الإكراه ينبغي أن تعتبر اتفاقيةً لاغية ! ومن هنا حرص الطرفان على أن يظلا معاً على مائدة الحوار المستمر بينهما لصالح الأمن والسلام في المنطقة بالرغم مما كان يحصل أحيانا بينهما مما هو عادي لدى الذين يعرفون مشاكل الجوار.

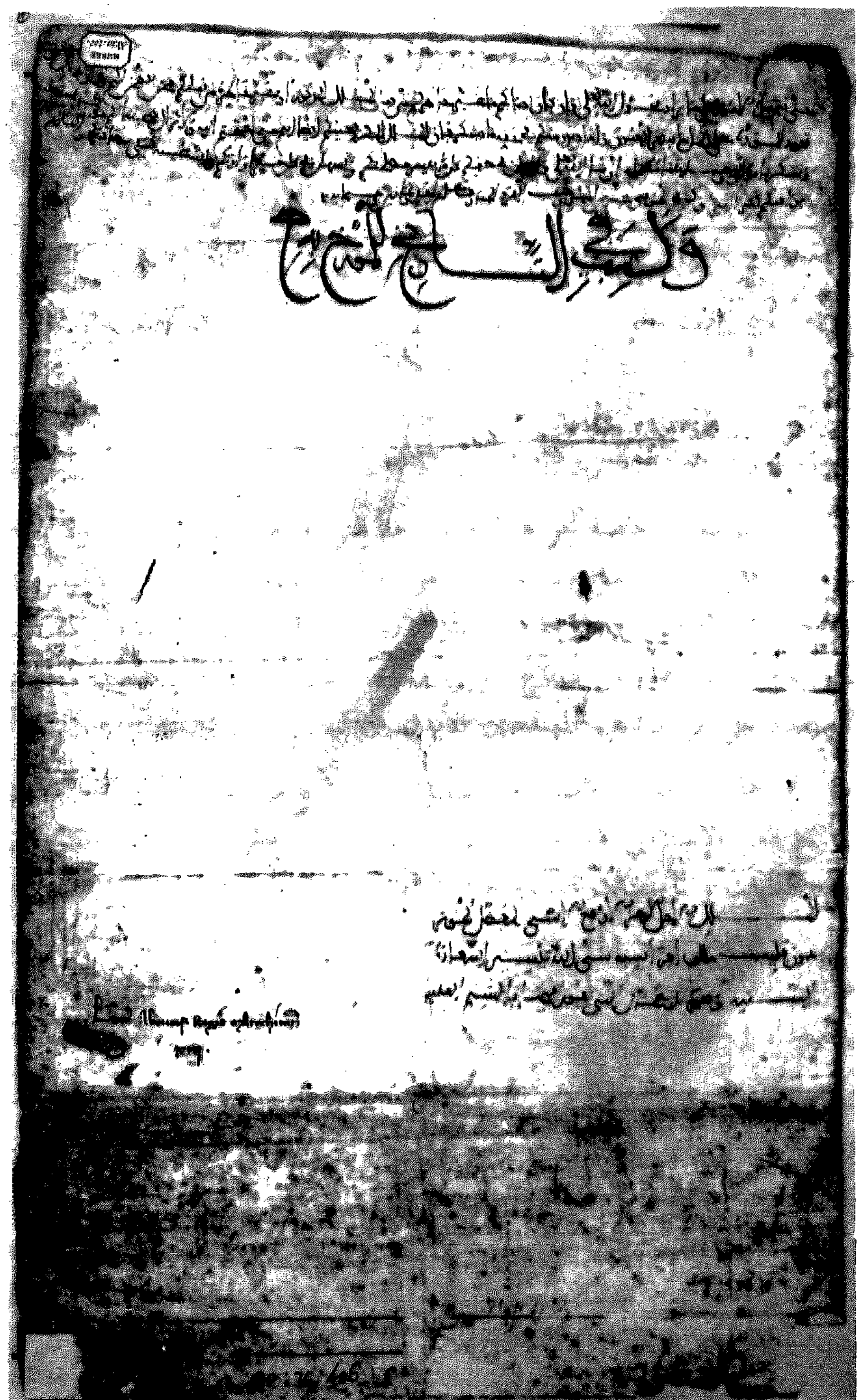
ومن مثل هذه التجربة الثنائية بين الطرفين رسخت في المجتمع الدولي فكرة الدعوة إلى الحوار كطريقة مثلى للتغلب على المشاكل.

أريد التأكيد في الختام على أن جانب إسهام الوثائق الدبلوماسية المغربية الإيبيرِيّة في بناء القانون الدولي العام جانب ينبغي أن يلتفت إليه لأنه كان إسهاماً متميزاً بالفعل. وأننا إذا جمعنا هذه الحصيلة فإننا سنتوفر على دليل شامل من شأنه أن يساعد المهتمين بالقانون الدولي على عناصر جديدة تساعدهم على معرفة البعد الحضاري لذلك الاتصال الطويل الذي عرفته العلاقات بين إسبانيا والمغرب.



نصّ الاتفاقية المبرمة بين المغرب ودول جنوب أوروبا والموقعة بتلمسان بتاريخ :
739 هـ/1339 م





وثيقة المساعي الحميدة المبذولة من قبل المغرب بين ملك فرنسا فيليب لوهاردي وملك اسبانيا ألفونسو العاشر الموقعة بمدينة شاطبة

الفن المعماري بالمغرب والأندلس
الأخذ والعطاء

عبد العزيز بنعبد الله

اتجه المرابطون خاصة نحو هندسة المساجد التي لم يعد يخلو منها ربض ولا زقاق لاسيما في فاس، كما اهتموا ببناء القلاع على غرار الحصون الأصلية مع الاقتباس في آن واحد من الأندلس. وأول ما تجلى هذا الاقتباس في فاس حيث استقدم يوسف بن تاشفين من قرطبة جملة من صناع طوروا مساجد المدينة وسقاياتها وحماماتها وخاناتها كما استقدم علي بن يوسف المهندسين الأندلسيين لبناء قنطرة (تانسيفت).

ثم جاء الموحدون فاستطاعوا بفضل ما أبدعوه من روائع تبوّأ المقام السامي في تاريخ الفن الإسلامي لاسيما في عهد يوسف الذي عاش في إشبيلية حيث زينها بأروع البنايات والمؤسسات العمومية، ثم جاء ولده يعقوب المنصور، فكان أبدع بناء في تاريخ المغرب الفني، وقد تجلت هذه البدائع خاصة في إشبيلية والرباط ومراكش ومناراتها (الداخير وحسّان والكُتبية). وأصبحت مراكش ببناياتها وقصورها وحدائقها أشبه ببغداد في الشرق، كما أشبهت مدينة فاس دمشق في روائها الفني وطبيعتها الخلابة.

ويمكن أن تعتبر مدينة فاس أول مركز عربي تفتق في البلاد المغربية وأصبح بعد ذلك – حسب ݣوتي (Gautier) – مظهر إعجاز في ميدان التكيف بالطابع الشرقي، ذلك أن الفن اتخذ مناهج جديدة منذ العصر الأموي في كل من الشرق الأدنى والمغرب العربي بفضل مرونة حساسية العرب ومداركهم الإبداعية. فهناك عوامل حدت العرب في الأندلس والمغرب وكذلك بمصر إلى الاستيحاء في زخارفهم من معطيات الهندسة، وهذه العوامل هي إهمالهم للأشكال والصور المستمدة من الطبيعة وتعمقهم في دراسة الرياضيات وسعة مواهبهم وأذواقهم.

وكان لفاس أثرها القوي حتى في إفريقيا، وبذلك أمسى علماء الإسلام بإفريقيا تابعين لمدرسة برابرة الغرب الإسلامي[1]، ويرجع فضل هذه النهضة إلى المولى إدريس الثاني الذي أمد حاضرة العِلم بأولى مؤسساتها.

وقد أكد المؤرخ الفرنسي طيراسْ[2] لدى حديثه عن الفن المرابطي أن علي بن تاشفين فاق والده بكثير في المؤسسات المعمارية مع أن يوسف نفسه كان من كبار البناة والمؤسسين، وقد اندثرت معالم جميع ما أقامه من قصور ومساجد في مراكش باستثناء قبة البردعِيّين (قرب جامع ابن يوسف) ومسجد تلمْسان (عدا منارته) ومعظم أروقة جامعة القرويين الزاخر بروائع الفن المقتبس طبق الأصل من الفن الأندلسي بما كان ينطوي عليه في القرن الخامس الهجري من رقة ورشاقة وروعة زخرف، ومع ذلك فإن إسهام المرابطين في الفن كان مهمّا لا يخلو من تجديد، فالفنان لا يمكن أن يستسيغ ويقتبس إلا ما تمكن تقريبا من الكشف عنه[3]، ولنا على ذلك دليل قوي في النفوذ الشامخ الذي بسطه المرابطون في الأندلس وإفريقية وذلك في العمل البنّاء الذي حققوه في هذا الجزء من المغرب الإسلامي. وقد لاحظ (كُودار)[4] عن حق أن إقامة المرابطين لصروح أكبر امبراطورية أسست في العالم حيث امتدت من الأندلس إلى جزر البالِيّار إلى نهر النيجير (Niger) لتنم لدى الفاتح المرابطي عن تفتح مدارك قوية.

إن قادة الموحدين الذين ركزوا للمرة الأولى وحدة الإسلام السياسية من حدود قَشْتَالة إلى ليبْيا قد ساهموا في تأصيل نوع من التوحيد بين عناصر الفن الإسلامي في المغرب[5].

وقد استمر نفوذ الموحدين أزيد من قرن، كان لهم في غضونه أعمق الأثر في عُدوة الأندلس المترامية الأطراف، فانتصار يعقوب المنصور في الأندلس، قد أضفى على الفن طابعا خاصا وحقق بتساوق مع مدرسة القيروان التجانس الفني بين الشرق والغرب.

وقد تجلى ذلك في جامع القرويين، فعندما دعت زناتة لعبد الرحمٰن الناصر، ملك

(1) «الفن الإسلامي»، جورج مارْسي ج 2، ص : 469.
(2) «تاريخ المغرب»، ص : 252.
(3) «مقدمة كتاب الفن الإسلامي» لمارْسي.
(4) في كتابه «وصف وتاريخ المغرب» ص : 314.
(5) مارسي «الفن الإسلامي» ص : 305.

الأندلس وبايعه أهل فاس، قام العامل «أحمد ابن أبي بكر الزّناتي» بتوسيع المسجد منفقا عليه «من أخماس غنائم الرو» فزاد أربعة بلاطات من الغرب، وخمسة من الشرق وثلاثة من الجوف.

وفي عهد علي بن يوسف اشتريت دور كان أكثرها في ملك اليهود وزيدت في المسجد عشرة بلاطات من الصحن إلى القبلة[6]، والقبة بأعلى المحراب، «بالجص المقرنص الفاخر الصنعة»، ورقش ذلك كله بورقة الذهب واللاّزورد وأصناف الأصبغة[7]، وركب في الشماسات التي بجوانب القبلة أشكال متقنة من أنواع الزجاج وألوانه، ثم غشيت أبواب الجامع بصفائح النحاس الأصفر بالعمل المحكم والشكل المتقن، (كل ذلك عام 533 هـ). وقد لاحظ «ابن أبي زَرْع» أن هذا الفن كان يبهت الناظرين، فلما دخل عبد الرحمٰن بن علي عام 540 هـ، خاف الفقهاء والأشياخ أن ينتقد ذلك النقش والزخرف لأن الموحدين نهجوا سياسة التقشف فغطى البناؤون النقش والتذهيب الذي فوق المحراب وحَوْله بالكاغِد، ثم لبسوا عليه بالجص وغسل عليه بالبياض[8].

وقد علق «جورج مَارْسي» على هذا الحدث، فزعم أنه قصة لتبرير البياض والفراغ الملحوظين في قبة المحراب[9]، إلاّ أن الحفريات التي قامت بها «مصلحة الفنون الجميلة» منذ عام 1952، أكدت حكاية المؤرخ العربي، فقد كشف عن نقوش رائعة غير أنها لا تحتوي على أي توريق ذهبي، وقد لوحظ أن أصناف الأصبغة المشار إليها من طرف صاحب «القرطاس» هي الأزرق والأحمر والمغرة الصفراء، ومازالت الألوان متماسكة، وفي رائق غضاضتها. ويظهر أن مزيج الأصباغ، كان يحتوي على محّ البيض الذهبي اللون، وأن الدهان كان كامدا للتخفيف من بريق أشعة النور المنعكس من النوافذ.

وقد احتل الموحدون في تاريخ الفن الإسلامي مكانة مرموقة تفوق ما كان للمرابطين في هذا الحقل، وذلك بالرغم عن معارضة المهدي بن تومّرت مؤسس الدولة الموحدية لبعض مظاهر هذا الفن كالموسيقى والسماع والزخارف والنقوش.

---

(6) يوجد بجامع القرويين 19 بلاطا موازيا للقبلة، وقد لاحظ «جورج مارسي» أن هذا الأسلوب يرجع عهده إلى صدر الإسلام ونجده في مصر (وجامع عمرو جامع ابن طولون)، وظل هو الغالب في مساجد فاس (فن الإسلام ص : 95).

(7) «الأنيس المطرب»، ج 1، ص : 87.

(8) «الأنيس» ج 1، ص : 88.

(9) «كتاب الفن الإسلامي»، طبعة 1926، ج ص : 302، وقد أكد «مارسي» هذا الزعم في الكتاب الذي صنفه عام 1954 وهو «الهندسة المعمارية الإسلامية في الغرب»، ص : 188، إلا أن الأستاذ «طيراس» أيد مقالة ابن أبي زرع.

وكان ابن يوسف هذا يقطن في إشبيلية التي زخرف معمارها بأبهى وأروع مما زيّن به حاضرة مراكش، أما ولده يعقوب المنصور فإن بدائعه الفنية تشهد بأنه أروع بناء في العصر الموحدي[10]، مثال ذلك المؤسسات المقامة في إشبيلية والرباط ومراكش.

وبفضل الموحدين تجلى القرن السادس لبعض علماء الآثار كعصر بلغ فيه الفن الأوج في القسم الغربي من العالم الإسلامي[11].

وتبدو الهندسة المعمارية الموحدية في أجلى وأجل معالمها في مساجد مراكش وحسّان (بالرباط) ومرصد الخالدة بإشبيلية[12].

وقد أكد كل من «طيراس» و«باسِي» أن الكُتبية أجمل معبد أقامته الخلافة الإسلامية في المغرب، وأنه يعادل في جدة أسلوبه روائع الجامع الكبير بقُرْطبة، فجامع قرطبة رغم سعته لا يتسم بنفس الطابع من التجانس والتناسق، ومع ذلك فإن عددا كبيرا من رؤوس الأساطين في «الكُتبية» هو من أصل أندلسي، فالأعمدة الأربعة التي تساند قوس المحراب من مخلفات الفن الأموي (وتوجد أيضا في المسجد الموحدي بقصبة مراكش أعمدة أموية من الصعب وجودها ملتئمة في قرطبة نفسها).

ويرى كل من «طيراس» و«باسي» أن هذا المنبر هو أجمل منبر في الغرب الإسلامي بل أبهى وأروع منبر في العالم الإسلامي أجمع، ومازال قائم الذات إلى عصرنا هذا في «الكتبية»، إلا أن بعض أجزائه تميل إلى التداعي.

وقد ازدهرت مظاهر الحضارة والعمران في عهد بني مَرِين الذين أصبحوا أقوى ملوك إفريقيا الشمالية[13]، إذ بالرغم من محتدّهم الصحراوي، فإن هؤلاء الرجال استطاعوا – بفضل اتصالهم المزدوج بـ «بني نصر»، ورثة الحضارة الأندلسية وبالموحدين – التكيف والانسياق في مجرى الحضارة تبعا للمقتضيات المدنية مع استمداد من معطيات الفكر الإسلامي والمجالي الطريفة في التجديد. وقد تبلور اتجاههم في إقامة المدارس المحصنة والمساجد وقباب الأضرحة والفنادق المزخرفة والمدارس الفخمة التي أضفت على المغرب المريني طابعا خاصا من الروعة والبهاء.

تلك هي المظاهر الجوهرية التي يمكن أن نستخلص منها صورة عن الفن المريني

(10) مارسي، «الفن الإسلامي»، ج 1 ص : 303.
(11) «الهندسة المعمارية الإسلامية في الغرب»، ص : 200.
(12) يوسف هو الذي شرع عام 567 هـ في بناء المسجد الأعظم بإشبيلية. «القرطاس» لابن أبي زرع.
(13) راجع «تاريخ إفريقيا الشمالية» لأندرِي جولْيان.

الذي بدأت تتبلور فيه مجالي الازدواج بين الطابعين الأندلسي والمغربي في شكل جديد سمي بالفن الإسباني الموريسْكي.

وبالرغم عن التأثيرات الأندلسية التي وسمت هذا الفن، فإنه اصطبغ بسِمة خاصة، إذ عوضا عمّا كان يذكي المهندس الأندلسي من رغبة في تحقيق التوازن بين القوى في المعالم المعمارية، هدف المهندس المغربي إلى ضمان متانة الهيكل بالإضافة إلى ما كان يشعر به من حاجة إلى مزيد من الزخرفة والتنسيق، وهذا هو الطابع العام الذي يتسم به مجموع الفن الإسلامي من تسطيرات ناتئة ومقرنصات وتلوينات، علاوة على روعة الهندام، ورغما عما يتسم به هذا الفن المعماري الذي بلغ في العصر المريني أوج عنفوانه من ايغال في التوريق والتسطير والنقش مع قلة توازن بين الأجزاء وعدم جودة المواد، فإن المجموع ظل – كما يصفه المؤرخ انْدري جولْيان – واضح المعالم متوازي النسب، تتجانس نقوشه تجانسا رائعا ضمن الحيز الذي يملأه، وهذا بالإضافة إلى ما انطوت عليه الألوان من دقة وجناس كاملين[14]، وقد أشع الفن المريني شرقا وغربا بثروته التي لا تضاهي وروعته الطريفة الأصيلة، فكان فنا أندلسيا مغربيا تتناسق عناصره في «العُدْوتين».

وهذا التناسق الفني يرجع الفضل فيه إلى نشاط المهندس الأندلسي الذي كان تأثيره ملحوظا في مجموع المآثر المعمارية[15].

وإذا كان الفن قد استطاع الصمود في نهاية العهد المريني، فما ذلك إلا بفضل العناصر الأندلسية التي هاجرت إلى المغرب، بحيث أصبح المغاربة منذ عهد الوطّاسِيين عالة في كثير من الفنون والحِرف على الأندلس[16]. ومع ذلك فإن الفن المغربي الذي نشطت مقوماته العمرانية، ظل محتفظا بجودته النادرة رغما عن انعدام الفخامة في مجاليه، ذلك أن وفرة الزخرفة وثراءها وروعتها انتظمت في إطار من الوضوح والدقة لا غبار عليه.

وقد لاحظ «طيراسْ»[17] أنه بالرغم عن الجهود التي بذلها كبار الأمراء

(14) «تاريخ أفريقيا الشمالية» لأندري جولْيان.

(15) كان ذلك منذ المرابطين، وقد لاحظ الناصري نقلا عن صاحب «الجذوة» أن المهندس الإشبيلي محمد بن علي هو الذي رسم تصميم دار الصناعة البحرية بسلا، واستعمل الأساليب المعروفة بالأندلس. «الاستقصا» ج. 2، ص : 11، كما أن نقل مياه وادي فاس لتزويد قصر يوسف بن يعقوب كان على يد مهندس إشبيلي اختصاصي في علم الحيَل هو محمد بن الحاج.

(16) كودار، ج 2، ص : 461.

(17) «تاريخ المغرب»، ج 2، ص : 234.

السعْديين فإنهم لم يسهموا في انبعاث الحضارة الإسلامية بالمغرب، غير أن صلات عابرة وغير مباشرة بالفنون الإسلامية الشرقية تحققت من جديد بفضل ما كان للسعديين من علاقة بالأتراك. ولعل بعض الآثار تتجلى في فن الطرز والنسيج والتجليد والتذهيب.

وعندما استتب الأمر للعلَويين في عهد مولاي الرشيد بدأ هذا الأمير يهتم بتجديد معالم الفن المريني والسعْدي بتعزيز الأجهزة العسكرية ومتابعة بناء المعاهد والمدارس والمساجد.

وكانت الزخرفة بسيطة، فالسواري مجردة من التيجان، كما أن الأقواس عارية من كل نقش، ولا يوجد الخشب المنحوت إلا في الباب الشارع من جدار القبلة. وقد قامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – بأمر من جلالة الحسن الثاني أيده الله – بتجديد هيكل جامع السُّنة، فنقلت عام 1969 م منارته من الطرف الشمالي إلى الطرف الجنوبي للمسجد، وكان ذلك عنوانا ناصعا على امتداد روعة الفن المغربي الأندلسي بطابعه الخاص الذي اندرست معالمه في الوطن العربي، كما تجددت سقوف الصحون والبلاطات وازدانت مختلف الأروقة بنقوش خلاّبة وبرزت براعة الصانع المغربي في النحت على النحاس الأصفر اللّماع الذي لبست به أبواب الواجهة بشكل لم يسبق له نظير في تاريخ الفن بالمغرب، فكانت هذه المظاهر وكثير من أشباهها في أجزاء هذا التجديد صورا حية لعمق المكاسب الأندلسية والشرقية الإسلامية في حضارتنا الحديثة التي تضم إلى رواء الجمال العصري جلال الفن التقليدي، وقد أصبحت الصومعة الجديدة شامخة في هيكلها الضخم يراها الناظر وقد أطلت في سمت هندسي محكم على أكبر شارع هو شارع محمّد الخامس رمز النهضة المغربية الحديثة ورائد الفكر الحضاري والإسلامي الجديد في المغرب العربي.

أما جامع أهل فاس، فهو جامع المشْوَر، الذي أكد الضُّعَيِّف أنه من مآثر السلطان الأمجد المولى محمد بن عبد الله، إلا أن بُعده عن المدينة جعله كجامع السُّنة قليل الرواد إلى أن جاء السلطان الأكرم محمد الثالث، محمد بن عبد الرحمٰن، فجدد بناءه وموه سقوفه بالذهب والرقشة، ثم توالت التعديلات عليه وخاصة في عهد جلالة المرحوم محمد الخامس طيب الله ثراه الذي أفرغ فيه أروع مجالي الفن المعماري.

وقد أفرغ جلالة الحسن الثاني حضارة الفن المغربي في توليف شامل لمعطياته التاريخية منذ أزيد من ألف عام – في التحفة الرائعة التي تضم إلى جانب ضريح جلالة المرحوم

محمد الخامس قرب جامع حسّان[18] مسجدا صبت فيه كل قوالب الصناعة المعمارية الوطنية في طفرتها نحو الطرافة والتجديد ضمن الأصالة والتقليد.

تلك نماذج من الفن المعماري المغربي تبرز المجهود الذي بذلته البلاد عبر العصور لبلورة معطيات الهندسة المعمارية وضمان استمرار معالم التراث المغربي الأندلسي الذي خلد العطاء الإسلامي في مجالات الفنون الإنسانية.

---

(18) جامع حسّان من مآثر الموحدين الخالدة التي حققت وحدة الفن الشرقي والفن الأندلسي المغربي، فهو رمز لفخامة الدولة الموحّدية ومشاعرها في السمو والعظمة وذوقها في التناسق الجامع بين الفخفخة والبساطة. وهو مجهود رائع، إذا اعتبرنا انبثاقه من أسرة «موحدة» كانت تعمل على دعم الإسلام في صفائه الأصيل... وحنيفيته السمحة وعظمته الساذجة.
ويقع جامع حَسّان شمالي شرق مدينة الرباط على نحو 30 مترا فوق البحر وهو المسجد الثاني الذي بناه الموحدون بالرباط بعد مسجد القصبّة العتيق، وبانيه هو يعقوب المنصور الذي أتمه عام 592 هـ ويظهر أن بناءه لم يتم ومنارته أقرب عهدا من منارة الكُتبية ومنارة جامع إشبيلية المعروف بالخِرالْدَة، وهي مربعة كمنارة جامع دمشق، يبلغ عرضها ربع طولها حسب التقليد المعماري، وهذا العلو وهو 64 مترا يجعل من منارة حسّان أعظم منارة في المغرب، بل حتى في الشرق، أما الجامع فإنه مربع المساحة تقريبا، هندسي التقسيم لتساوق سواريه الفاصلة بين صحونه الواسعة، ومحرابه المربع الشكل على خلاف المحاريب المغربية، وهو منحرف بعضْ الشيء عن القبلة مثل جامع القرويين.

ما قبل رحلة كولومبوس
(مقدمة في المنهج)

ناصر الدين الأسد

حوادث التاريخ – شأنها شأن مظاهر الطبيعة[1] – نتائج لمقدّمات تمهّد لها، وقد تكون تلك المقدّمات نفسها نتائج لمقدّمات قبلها، وهكذا تسير الحوادث في سلسلة مترابطة، تظهر بعض حلقاتها للعيان، فنراها، ويسهل علينا تفسيرها وفهمها، وتخفى أحيانا فيقف الفهم عاجزاً دونها ولكنّ ذلك لا يعني أنها غير قائمة وأنها لم تفعل فعلها فيما تلاها. تلك سُنّةُ الله في خلقه : لكل شيء سبب[2]، ولا ينشأ شيء من فراغ.

وكثيراً ما يكتفي المؤرخون بذكر النتائج دون مقدّماتها، فيقطعون الحدث عن أسبابه، ومع تكرار ذلك يُنْسَى جزء مهم من التطور الإنساني والتفاعل الحضاري، وتنسب الأمور إلى فاعل واحد – شخصاً كان أو أمّة – لم يكن له في الحقيقة من فضل إلا الإسهام في مرحلة واحدة من مراحل تطور العلم أو المعرفة أو الاكتشاف أو الاختراع.

وهكذا تجاهل أكثر المؤرخين الأوروبيين تاريخ العلوم عن المسلمين حين أرخوا للعلم في عصر النهضة، وأسقطوا حقبة لابدَّ من إثباتها لمعرفة التطور والتعاقب في نشأة

---

(1) روى البخاري بسنده عن المغيرة بن شعبة قال : «كَسَفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ يوم مات إبراهيم (ابن رسول الله ﷺ) فقال الناس : كَسَفت الشمس لموت إبراهيم. فقال رسول الله ﷺ : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. (وعن ابن عمر : ولكنهما آيتان من آيات الله) فإذا رأيتم فصلّوا وادعوا الله». («صحيح البخاري» : كتاب الكسوف 2 : 24).

(2) قال تعالى عن ذي القرنين : ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾ الكهف : 84، وقال عزّ وجلّ : ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ فاطر : 43.

الأفكار والأشياء ونسبتها إلى أصحابها. فالعلم والحضارة عندهم نشآ في عصر النهضة، والمخترعون والمكتشفون والمفكّرون والمبدعون هم رجال عصر النهضة وما بعده، وإذا استمدوا شيئاً ممن قبلهم فمن العلم اليوناني والحضارة اليونانية – متخطّين بذلك حقبة مداها أربعة عشر قرناً أو يزيد – فاليونان بداية التاريخ وبداية المعرفة الإنسانية. ذلك هو الفهم الأوروبي عامة للتاريخ: أقدم عصوره هي العصور الكلاسيكية، اليونانية والرومانية، ثم تليها العصور الوسيطة – وهي عندهم عصور ظلام وجهل إلا قبسات من الفكر عند بعض رجال الكهنوت في أوروبا – ثم عصر النهضة، ثم العصر الحديث. فأوروبا هي العالم، أما الحضارات في مصر القديمة، وفيما بين النهرين – وهي حضارات نهلت منها الحضارة اليونانية وعلّت، وكانت مصدراً لها وأساساً – وأما حضارات الهند والصين، وأما الحضارة الإسلامية بعد ذلك، فكلّها تُبْحَث لذاتها، معزولة عن تأثيرها في غيرها وخاصة في اليونان ثم في النهضة الأوروبية. وحين يشار إلى هذا التأثير يشار إليه على استحياء، إشارات متفرقة سريعة لا تكاد تُذْكَر حتى تُطْوَى، ولا يبقى لها أثر حقيقي في الذاكرة، ولكن يبقى اليونان ثم عصر النهضة، وبينهما وقبلهما تلك القرون من الفراغ الذي قفزت منه الحضارة اليونانية بفكرها وعلومها، ثم فكر عصر النهضة وعلومه(3).

والأخبار عن تأثير الحضارة الإسلامية في أوروبا، في العصور الوسطى، أخبار متعدّدة متفرقة، أورد أكثرها بعض المستشرقين – ولهم الفضل والسبق – وروت أقلها الكتب العربية بعد ذلك. وهي في أغلبها أخبار عامّة مبهمة لا تكاد تدلّ على كيان منسّق متسلسل، ولا تكاد ترسم صورة واضحة متكاملة المعالم. فجاءت مجزّأة مبعثرة، وكأنما كان المقصود منها إظهار الموضوعية والإنصاف، أو «إبراء الذمّة» العلمية، ثم تنتهي – في مجموعها – إلى صورة باهتة لا يعلق منها في الذاكرة إلا تعميم غامض لا يدعو إلى الاقتناع، وإنما يمرّ مراً سريعاً حين يلامس الأسماع عند الحديث، أو يخايل الأبصار عند القراءة، ثم لا يبقى إلا اليونان وعصر النهضة الأوروبية. ولا نغمط هذين العصرين حقَّهما، فهما جديران بالإعجاب، ولكنَّ الاقتصار عليهما وحدهما، واقتطاعهما من مجرى التاريخ وتسلسله، وعزلهما عن منابعهما وروافدهما، هو الأمر الذي لا يتفق مع طبائع الأشياء، ولا يرتضيه العلماء.

وإن المرء ليدهش حين يتتبع ما تفرّق في بطون الكتب فيدرك كثرة المعارف العلمية والأدوات والآلات والمواد العملية التي انتقلت من العرب والمسلمين إلى

(3) يستثنى من ذلك عدد من المستشرقين الذين اتّصفوا بالإنصاف وتجرّدوا للحقّ، وقد قال بعضهم ما قلناه هنا ونعوا على الأوروبيين تعصبهم.

الأوروبيين، فكانت ركائز الحضارة الإنسانية المعاصرة، منها : البوصلة، ورسم الخرائط، ووضع الكتب والأدلّة البحرية، والورق، والأرقام، وغيرها كثير، ولكنها لا يُتوقّف عندها ولا توضع في موضعها من التسلسل التاريخي والحضاري والتأثير في غيرها، إلا في النادر. بل لقد مضى عليها حينٌ كانت فيه تُنْسَب كلها إلى الأوروبيين، وأُغْفِلتْ فيه نسبتها إلى المسلمين الذين لم يجدوا غضاضة في الاعتراف بأنهم أخذوا أصولها من الصينيين والإغريق والهنود، ثم طوّروها ونشروها وقدّموها إلى غيرهم إسهاماً منهم في الحضارة الإسلامية. وكذلك فإن المرء ليدهش حين يتتبع ما تفرَّق في بطون المؤلفات فيعرف كثرة الكتب التي ترجمت إلى اللاتينية من اللغة العربية مباشرة أو من خلال ما ترجم من العربية إلى اللغة العبرية ولكنْ قلَّما يكشف السِّتار عن حركتها الحقيقية في الحياة العلمية وأثرها في العلماء في أوروبا. ويزداد المرء دهشة حين يعرف مكانة اللغة العربية وأثرها الحضاري في أوروبا، خلال القرون الوسطى الأوروبية، وإقبال كثير من العلماء والمتعلمين على دراستها، والكتابة والتحدث بها، والاستفادة من كلماتها في المصطلحات العلمية وألفاظ الحضارة. ولنا أن نتصوّر مدى التأخر في مسيرة التقدم الإنساني لو لم يقدّم العرب والمسلمون هذه المنح والهبات الحضارية منذ القرن العاشر وما بعده.

وقد أشار إلى جوانب مما قدّمنا عدد من العلماء والأدباء، من العرب والأجانب، سنشير إلى بعضهم في الصفحات التالية، وحسبنا هنا أن نستشهد بواحد منهم في قوله[4] : «إن هذا التداخل والتكامل بين المجموعات الروحية والثقافية يمكن اعتباره من أكبر مقومات الحضارة العربية التي يقرّ الناس أنها كانت إحدى كبريات المراحل في تاريخ البشرية. وأقول : يقرون اليوم، لأن المساهمة الخصوصية التي أسهمت بها الحضارة العربية الإسلامية، ظلت مجحودة دهرا طويلا. وكان يظن بها في أفضل الحالات أنها ليست إلا حلقة وصل، كما قيل، بين الإغريق والغرب». وفي قوله كذلك[4] : «ولابدَّ أن ألاحظ هنا، أن العلماء العرب – خلافا لليونانيين الذين اهتموا بالتأملات الاستنتاجية – قد ركزوا على الطريقة التجريبية. ولابد أيضا من الإشارة إلى أن علماء الرياضيات العرب هم الذين أعادوا اكتشاف العدد وفتحوا، باستنباطهم لعلم الجبر، آفاقا مذهلة في وجه الرياضيات. وقد مكنت المشاهدة، في علمي الفلك والطب، من

(4) هو الأستاذ الشاذلي القليبي، في كلمته الافتتاحية في ندوة الحوار العربي الأوروبي سنة 1983 م، وكان حينئذ الأمين العام لجامعة الدول العربية. كتاب وقائع ندوة همبورغ وعنوانه : «العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية»، ص : 34 – 35، الدار التونسية للنشر 1985 م.

اختراع تقنيات جديدة أفضت إلى معرفة الكون والجسم معرفة دقيقة. وبعد أن أشار إلى أمثلة أخرى من جهود المسلمين في الميادين الاجتماعية والسياسية والفنية والهندسية قال : «هذا... بعض مما أنجزته الحضارة العربية الإسلامية. وقد كان له أبعد الأثر في النهضة التي ستشهدها أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر. ولا أدل على ذلك مما كان يؤكده أحد رواد الطرق التجريبية بأوروبا منذ القرن الثالث عشر، وهو رُوجِر بِيكُنْ، من أن السبيل الوحيدة إلى المعرفة الحقيقية، بالنسبة إلى معاصريه، تكمن في دراسة اللغة العربية».

وحين نتوقف عند الأدوات والآلات العملية – المتصلة بالرحلات والملاحة – نرى أن البوصلة ينسب اختراعها في أوروبا إلى الإيطالي فلافيوغيويا، من بلدة أمالْفي (في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي). على حين عرفها العرب قبله بنحو قرنين. وكان الصينيون قد عرفوا منذ أواخر القرن الأول قبل الميلاد[15] الإبرة المغناطيسية التي تشير إلى جهة واحدة هي الشمال. فطوّر العرب هذه المعرفة لتحديد الاتجاهات، وأخذ يستعملها الجغرافيون – كالإدريسي (ت 560 هـ/1164 – 1165 م)[16] – في رسم الخرائط، كما استعملها الملاّحون والرحالة المسلمون. ويبدو أن الصينيين أخذوا استخدامهم للبوصلة في الملاحة عن العرب، وكان ذلك في القرن الحادي عشر الميلادي وهو العصر الذهبي للأسطول العربي التجاري وأسفاره وبخاصة في المحيط الهندي ودولة الصين. «وعن العرب أخذها الصليبي بُطرسْ فونْ ماريكورت (Petrus Von Maricourt) وأهداها إلى أوروبا، وكان ماريكورت مدرسا لرُوجر بيكُون، ومن ثم توجه ماريكورت إلى فرنسا حيث كان قد أَلَمَّ بالمغناطيسية والبوصلة وأدخلهما إلى أوروبا، وكان ذلك عام 1269... وبعد ذلك بمدة تبلغ نحو ثلاث وثلاثين سنة أي حوالي عام 1302 م بدأ هذا الإيطالي من (أمالفي) يهتم بالبوصلة... فقد نجح فلافيوغيويا في الحصول على هذه المعلومات من العرب ومن الشرق، لكن الأوروبيين يحرصون على نسبة اختراع البوصلة إلى هذا الإيطالي...»[17].

(15) زيغْريد هُونْكَه، «فضل العرب على أوروبا» (ترجمة فؤاد حسنين) : 29، دار النهضة العربية بمصر 1964 م

(16) الدكتور حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس»، منشورات معهد الدراسات الإسلامية بمدريد 1968 م، ص : 271.

(17) زغريد هونكه، «فضل العرب على أوروبا» : 29 – 30، ترجمة الدكتور فؤاد حسنين. وانظر كذلك الطبعة الأخرى من الكتاب بعنوان «شمس العرب تسطع على الغرب» : 47 – 48، المكتب التجاري ببيروت 1969 م، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي. والدكتور حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس» : 271 – 272. والدكتور أنور عبد العليم، «ابن ماجد الملاح» : 35 – 40، سلسلة أعلام العرب، دار الكاتب العربي بمصر 1967 م.

والحديث عن رسم الخرائط الجغرافية (وخاصة الملاحية) يتصل أوثق اتصال بالحديث السابق عن البوصلة. وقد أصبح من الواضح تأثر الأوروبيين عامة، والبرتغاليين والإسبان خاصة، بالمعلومات الملاحية العربية، سواء بالاتصال الشخصي بالربابنة والأدلاّء البحريين، أو بالإطلاع على كتب الجغرافية والخرائط الملاحية التي وضعها العرب، فمهّد لهم كل ذلك السبيل إلى الفتوح والاكتشافات البحرية التي قاموا بها منذ نهايات القرن الخامس عشر الميلادي. وكان الإدريسي قد استخدم الخرائط الملاحية «وهو استخدام يتجلى في خريطته بصورة لا تقبل الشك»[18] وكان قد عرف البوصلة «واستخدمها لتحقيق ما وجده في رسوم هذه الخرائط»[19]. وقد تنبه العلماء إلى ما وجدوه في خريطة بطلميوس عن الساحل الإفريقي من دقة وقرب إلى الواقع، على حين جاءت خريطة الإدريسي بعيدة عن واقع هذا الساحل. «فكيف يكون تصور بطلميوس أقرب إلى الحقيقة من تصور الإدريسي، مع أن المفروض أنه نقل عنه... ؟»[20] لقد ذهب هؤلاء العلماء إلى أن «خريطة بطلميوس الموجودة بين أيدينا ليست هي التي رسمها بنفسه، وإنما هي رسم جديد صنع في القرن الخامس عشر الميلادي...»[21] واستدلّوا على ذلك بأن صورة النيل في الخريطة المنسوبة إلى بطلميوس تطابق الصورة التي وصفها الإدريسي ورسمها، في حين كان وصف بطلميوس للنيل ومنابعه يختلف كل الاختلاف. كما أن جغرافية بطلميوس لا تذكر شيئا جنوب خط الاستواء، على حين نجد منابع النيل – في الخريطة المنسوبة إليه – جنوب ذلك الخط. «لقد كان اليعقوبي ثم المقدِسي هما أول من وضع هذه المنابع جنوب خط الاستواء، ولكن تلك الخرائط البَطْلِمية الزائفة تنسب ذلك إليه، واعتماداً على هذا يقول مؤرخو فن الخرائط إن خريطة بطليموس أدق وأحسن من خريطة الإدريسي، وان ما وصل إليه الجغرافي الإسكندراني بطلميوس في القرن الثاني للميلاد لم يصل إليه الإدريسي بعد قرابة عشرة قرون، وهي عبارة يأسف الإنسان إذ يقرأها لعلماء لهم قدر ومكانة»[21].

وقد ذهب عدد من العلماء إلى أنه «كان للخرائط الإسلامية وما كتبه المسلمون

---

(18) حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس» : 271. وقد نقل الاقتباس السابق عن سيزار دوبلر César, Dubler.

(19) المرجع السابق : 271.

(20) المرجع السابق : 233.

(21) المرجع السابق : 233 – 235.

في علوم البحار أثر بالغ في تقدّم الملاحة الغربية، فالملاح الذي قاد سفن فَاسْكُودي جاما Vasco de Gama... هو الملاح العربي أحمد بن ماجد الذي وضع دليلا للملاحين في المحيط الهندي يعرف باسم: «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد»[22]. وممن عاش في عصر ابن ماجد وألّف عدداً من كتب الملاحة وأدلّتها: سليمان بن أحمد ابن سليمان المهري، وقد طبعت له أربعة من هذه الكتب والأدلة[23]. وهكذا وجد الأوروبيون بين أيديهم ثروة وافرة من المعلومات العلمية ومن الاكتشافات والاختراعات التي كان للعرب فضل تطوير بعضها وفضل ابتكار بعضها الآخر، وقدّموها كلها إلى الثقافة الجغرافية والملاحية، مشاركين بها في مسيرة الحضارة الإنسانية. فنهل منها الأوروبيون وعلّوا، واستطاعوا - بحكم تقدّم الزمان وتوافر الإمكانيات - أن يحسّنوها، ويطوّروها، ويستفيدوا منها، ويحقّقوا ما لم يكن يسمح الزمن قبل ذلك بتحقيقه، فلكلّ نبأ مُسْتقرّ، والأمور مرهونة بأوقاتها. ومع ذلك فقد حاولوا نسبتها إلى أنفسهم... إلى علمائهم وملاّحيهم، وإنكار جهد أصحابها من العرب والمسلمين.

والورق كذلك أخذته أوروبا من المسلمين عن طريق صقلّية وإسبانيا، وكان المسلمون قد أخذوه عن جماعة من أسرى الحرب الصينيين في سَمرقَنْد، وطلبوا منهم تشييد مصانع للورق ما لبثت أن تعددت في العالم الإسلامي، وكانت سبباً في تطوير هذه الصناعة ونشرها. وفي القرن الثاني عشر نقل الحجّاج المسيحيون لوحات من الورق من المصانع الإسلامية في الأندلس. وامتدح الإدريسي الورق الذي كان يصنع في ضواحي برشَلونة وبَلَنسِية، وفضّله على غيره. ولم تبدأ صناعة الورق في أوروبا إلا في عام 1340 م حين أنشىء أول مصنع له في إيطاليا.[24] وهكذا «اقتبست أوروبا هذه الصناعة كما اقتبست غيرها من العرب، فالورق صفحة من صفحات الفَخَار للعرب والعربية... [فـ] هو أهم ركن من أركان الثقافة الإنسانية... يختم عصرا من عصور تاريخ الحضارة كما أن انتشاره قضى على عصر احتكار العلم والمعرفة...»[25].

(22) «تراث الإسلام» 2: 272 - 273، من سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ط 2 سنة 1988 م.

وقد انتهى ابن ماجد من كتابة هذا الكتاب سنة 895 هـ = 1489 - 1490 م. وطبع الكتاب ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1971 م بتحقيق إبراهيم خوري وعزة حسن.

(23) هي: «العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية»، و«المنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر»، و«رسالة قلادة الشموس واستخراج قواعد الأسوس»، و«تحفة الفحول في تمهيد الأصول» في أصول علم البحر. وكلها من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، بتحقيق إبراهيم خوري، طبع الكتابان الأولان سنة 1970 م والثالث والرابع مع شرح الرابع في مجلد واحد سنة 1972 م.

(24) زيغريد هونكه، «شمس العرب»: 43 - 47، منشورات المكتب التجاري ببيروت.

(25) زيغريد هونكه، «فضل العرب على أوروبا»: 28، دار النهضة العربية بمصر.

أما الأرقام فأمرها ظاهر، إذ إن الأوروبيين أنفسهم يسمونها «الأرقام العربية» Arabic Numerals، ومع ذلك فقد مضى زمن حاولوا فيه إخفاء أصلها. ذلك أن العرب أخذوا الأرقام من الهند زمن الخليفة العباسي المنصور الذي أمر في عام 156 هـ = 773 م بترجمة كتاب هندي عن الحساب وسير الكواكب إلى اللغة العربية وبتأليف كتاب بالعربية على نهجه. وكان ذلك بداية استخدام المسلمين لهذه الأرقام ونشرها وتطويرها في نوعين: نوع ظلّ يستعمل في المشرق إلى يومنا هذا، ونوع طوّره أهل المغرب والأندلس وعنهم أخذته أوروبا. وكان أول من أدخل هذا النوع من الأرقام إلى أوروبا هو العالم جربرت (930 – 1003 م) الذي رحل إلى الأندلس فدرس على المسلمين الرياضيات والهندسة والفلك والميكانيكا، وقد اعتلى كرسي البابوية سنة 999 م، وسمّي باسم البابا سلفستر الثاني. ولم يكتب النجاح لجهده في إدخال الأرقام العربية لأن معرفته اقتصرت على تسعة أعداد ولم يكن قد عَرَف الصفر. ولكن المسلمين كانوا قد عرفوه في المشرق في زمن المأمون في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وكان للخوارزمي، محمد بن موسى، الفضل الأكبر في توضيح هذه الأرقام من الأصل الهندي – بما فيها الصفر – وتطويرها وتأليف كتب مبسطة فيها. ومن كتب الخوارزمي وجهوده انتشرت هذه الأرقام بأعدادها العشرة. وترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي[26].

وقد أشاد العلماء المنصفون من الأوروبيين بهذه الأرقام وبالمسلمين والعرب الذين قدّموها إلى العالم، من مثل قولهم[27]: «ولسنا نحن الألمان الناس الوحيدين في هذا، فكل الأمم المتحضّرة تستخدم اليوم الأرقام التي تعلّمها الجميع عن العرب. ولولا تلك الأرقام لما وجد اليوم دليل تليفونات أو قائمة أسعار أو تقرير للبورصة. ولَمَا وجد هذا الصرح الشامخ من علوم الرياضة والطبيعة والفلك بل لما وجدت الطائرات التي تسبق الصوت، أو صواريخ الفضاء. لقد كرّمنا هذا الشعب الذي منّ علينا بذلك الفضل الذي لا يُقدّر، حين أطلقنا على أرقام الأعداد عندنا اسم «الأرقام العربية»، ولكنَّ العرب أنفسهم يؤكدون، أنهم قد أخذوا أرقامهم عن الهنود، وهم يسمونها بالأرقام الهندية».

وقد أشار هؤلاء المنصفون إلى محاولة إخفاء الأصل الإسلاميّ لهذه الأرقام التي أخذتها أوروبا، فقالوا[28]: «بيد أن ذاكرة التاريخ ضعيفة، فإنه لم يأتِ القرن الثالث

(26) انظر في كل ما تقدم: «شمس العرب»: 67 – 101.

(27) المرجع السابق: 68.

(28) «شمس العرب»: 77.

عشر إلا وقد جهل الناس أصل كلمة (Algorithmus) ومن الأمور المسلية أن نرى الباحثين في ذلك العصر، وهم يجهدون أذهانهم في البحث عن أصل تلك الكلمة، ويطرقون أبواب كل الحضارات والعلوم القديمة بحثاً عن أصلها، ولا يتطرّق لذهن واحد منهم أن يبحث عنها عند العرب... وظلت الحال على هذا المنوال إلى أن كان عام 1845 م وتعرّف فرنسي يدعى رينو (Reinaud) على اسم الخوارزمي كأصل لكلمة (Algorithmus)، فوضع بذلك حلاً صحيحا لمشكلة اختلفت فيها الآراء طويلا».

وأشار نفر من الأوروبيين في العصر الحديث إلى ما تعرضت له الحضارة الإسلامية من إنكار وجحود خلال العصور الوسطى الأوروبية وعصر النهضة، فالأستاذ اليسّاندرو بوزاني يقول[29] : «... وحتى مؤرخ كبير في ميداني الحضارة والعلوم مثل آ. كويري يبدو متجاهلا بصفة غريبة لمساهمة المسلمين (أو مساهمة العرب، كما يسميها الناس عادة) في بعث هذه الثقافة الغربية الحديثة كما حددناها. وهو قلما يذكر العلماء المسلمين أو العرب أو يورد أقوالهم في كتابه الهام «من العالم المنغلق إلى الكون غير المحدود». وأرى شخصيا أنه يمكن لنا أن نحدّ بعض الشيء على الأقل من شساعة هذه الهوة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار جزءا مهمّا من تراثنا في القرون الوسطى وأعني بذلك حضارة المسلمين أو العرب في القرون الوسطى. فيكفي أن ندخل القرون الوسطى الإسلامية في «عصور الظلام» عندنا لكي يصير تطوّر ثقافتنا أسهل فهما ونبدّد الأفكار الخاطئة مثل اعتبار القرون الوسطى كـ «عصور الظلام» من جهة ومثل المعجزة التي تنافي التاريخ والتي يراها بعضهم في نهضة يظهر أن السبب الوحيد في وجودها هو وحي آلهة اليونانيين». بل إن سياسيا بارزا مثل هَانْز دِيتْريشْ غِينْشَر، وزير خارجية ألمانيا الاتحادية، يقول في سنة 1983 م في كلمته التي افتتح بها «الحوار العربي الأوروبي»[30] : «وبفضل ازدهار الدراسات الإسلامية التي قام بها الأوروبيون خلال النصف الثاني من القرن الماضي تم تصحيح صورة العالم العربي والإسلامي التي شوهتها منذ العصور الوسطى الآراء المسبقة وسوء الفهم المسيحي، تصحيحا جذريا. وقد تميزت تلك المرحلة ببروز أعلام من الأوروبيين المهتمين بالدراسات العربية الإسلامية».

وهذا نص صريح على أن تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وإنكار جهودهم

(29) ص : 64 من بحث له بعنوان (الصورة الأوروبية عن الحضارة العربية والاستجابة لهذه الصورة) منشور في كتاب عن الحوار العربي الأوروبي، وقائع ندوة همبورغ بعنوان «العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية» الدار التونسية للنشر 1985 م.

(30) «العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية»، وقائع ندوة همبورغ، ص : 21.

ومشاركاتهم الحضارية وجحودها، استمر قرونا طويلة، ولم يبدأ تصحيح الصورة إلا «خلال النصف الثاني من القرن الماضي».

تلك إشارات موجزة عامة إلى أمثلة قليلة من المعارف العلمية والأدوات والمواد العملية التي انتقلت من العرب والمسلمين إلى الأوروبيين، فكانت ركائز الحضارة الإنسانية المعاصرة. ولم نذكر شيئا عن الجبر، الذي احتفظت اللغات الأوروبية باسمه العربي، أو عن الفلك والهندسة والبصريات والطبّ، وقد ضرب العرب والمسلمون فيها بالسهم الأوفر، وآثار مشاركتهم فيها واستفادة الأوروبيين من هذه المشاركة من الأمور المستفيضة المعروفة عند العلماء. ولكن هذه المعرفة ظلّت – شأنها شأن سابقاتها – نُبَذاً متفرقة، معزولة عن تاريخ العلم العالمي، مقطوعة الصلة بالتطور الحضاري.

ومن تمام الحديث أن نستوفي ما ألمحنا إليه في أول هذه المقالة من كثرة الكتب التي ترجمت إلى اللاتينية من اللغة العربية مباشرة أو من خلال ما ترجم من العربية إلى اللغة العبرية. وممن تحدّث عن ذلك خُوَان ڤِيرنيت Juan Vernet في فصله المنشور في كتاب «تراث الإسلام»، قال[31] : «انتقل إسهام المسلمين العلمي إلى الغرب خلال فترتين محدّدتين تماما. الأولى : في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وترجع إلى الترجمات التي اضطلع بها المستعربون في الأديرة في جميع أنحاء شبه جزيرة أيبيريا... وقد أصبحت الترجمات الفلكية والرياضية التي تمّت في دَيْر ريبُولْ (Ripoll) وبرشَلونة معروفة بسرعة في وسط أوروبا... كما يعود الفضل أيضا إلى جهود الراهب جِيْربرت (Gerbert) الذي تلقى علومه في قَطَالونْية وعرف فيما بعد باسم البابا سيلڤستر الثاني (Sylvestre II)... وشهد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي توقفا مؤقتا في حركة النقل الثقافية هذه، إلا أن هذا التوقف لابدّ أنه لم يكن كاملا بدليل أن ابن عبدون[32] قال – قرب نهاية ذلك القرن – بضرورة عدم بيع الكتب إلى النصارى لأنهم يترجمونها وينسبونها إلى أساقفتهم. وفي القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي اكتسبت هذه الحركة قوة غير عادية، إذ أصبح عدد الكتب المترجمة في صقلية وبخاصة في إسبانيا يثير الإعجاب. وتدفق علم الإغريق والرومان على الأديرة الأوروبية من خلال العقول العربية، وأدمجت الكشوف التي توصّل إليها العرب ضمن رصيد الثقافة الغربية...».

(31) من سلسلة (عالم المعرفة) 2 : 346 – 350، ط 2، الكويت 1988 م.
(32) أديب أندلسي، توفي 529 هـ / 1135 م.

وقال الأستاذ فؤاد سِزْكين[33] : «بصرف النظر عن الاتصال البشري المبكر بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا وصقلية مما يعني بالنتيجة إمكان انتقال المعارف من مجتمع إلى آخر فقد انتشرت عملية ترجمة الكتب العربية في نواح علمية مختلفة إلى اللاتينية مباشرة أو بواسطة اللغة العبرية في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي. ومن الكتب التي ترجمت في تلك الفترة زيج الخوارزمي (بعمل المجْريطي) وزيج البتّاني وكتاب «جوامع علم النجوم» للفَرغَاني. فانتقلت بهذه الترجمات المعلومات عن القياس المأموني لطول خط الاستواء وطرق استخراج المواضع الجغرافية وجداول الأطوال والعروض... الخ... فبهذه الجداول، وبترجمة قانون الزرقالي إلى اللاتينية فيما بعد، وصلت درجات مصححة للأطوال والعروض... إلى أوروبا وانتشر تقليدها في مدن أوروبية عديدة انتشارا كبيرا... إن أول خريطة عملت في أوروبا ويظهر فيها أثر الكتب الفلكية العربية ترجع إلى أوائل القرن الثاني عشر الميلادي. لقد ألف Petrus Alphonsus وهو من اليهود المتنصّرين في إسبانيا كتيبا في الجداول الفلكية وأضاف إليها خريطة بسيطة... إن معاصره الذي ترجم كتيبه إلى اللاتينية Walcher of Malvern يعتبر أول إنكليزي أجرى بعض الأرصاد الفلكية ومن أوائل من كان لهم صلة بالمعارف العربية والإسلامية... وانتقلت إلى غرب أوروبا في نفس الفترة (القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر) كذلك بعض الوسائل والآلات المستعملة في الجغرافية الرياضية مثل حساب المثلثات الكروية والآلة الرصدية المسماة عصا يعقوب إضافة إلى أنواع مختلفة من الأسطرلابات وغيرها وكذلك طريقة الحسن بن الحسن بن الهيثم لاستخراج خط نصف النهار المعروفة في علم الفلك بمنهج الرصد بالارتفاعات المتكافئة، لكنها لم تستخدم فعلا في الجغرافيا الرياضية في أوروبا إلاّ بعد مرور بضع [بضعة] قرون من الزمن...».

ولم تقتصر جهود المسلمين وإسهاماتهم في الحضارة على هذه المعارف العلمية والآلات والأدوات العملية التي لا نستطيع أن نتصور كيف كان يمكن بغيرها أن تكون عليه مسيرة الحضارة الإنسانية لو تأخّر اكتشاف هذه المعارف والأدوات أو معرفتها. فاستعمال البوصلة ورسم الخرائط الملاحية وتراكم المعارف الجغرافية كل ذلك اقترن به النشاط الأوروبي في الرحلات البحرية والاكتشافات الجغرافية ثم الاستعمار الأوروبي منذ القرن الخامس عشر الميلادي. والأرقام العربية اقترن بها تطور العلوم الرياضية

---

(33) «مساهمة الجغرافيين العرب والمسلمين في صنع خريطة العالم» : 32 – 33، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت 1987 م.

والفيزيائية إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه في عصرنا من نظريات وتطبيقات (تكنولوجية) في عالم الذرة والاتصالات والمعلومات والفضاء. أما الورق فقد اقترن به تطور الحركة الثقافية والإعلامية والتعليمية إلى أن أصبح الكتاب والنشر والتوزيع والطباعة صناعة ضخمة معقدة، نقلت - هي وما تقدم من جهود المسلمين وابتكاراتهم - الحضارة من عصر إلى عصر، بل عصور تلاحقت سرعتها حتى فاقت كل خيال أو تصور سابق.

لم تقتصر جهود المسلمين على ذلك - مع جلاله وعِظَم أثره في الإنسانية - بل امتدَّت تلك الجهود إلى المشاركة والممارسة العملية في النشاط الذي انتهى برحلة كْريستوفَر كولومبوس التي لم تنطلق من فراغ ولم تنبثق من العدم. لقد كان المسلمون هم السبّاقين في محاولة اقتحام لجج المحيط الأعظم، بحر الظلمات، وفي تأكيد أن الراكب ثبج هذا البحر سينتهي به المطاف إلى بحر الصين، أو إلى بلاد الهند. وكانوا - قبل رحلة كولْومبوس - يعرفون أن الاتجاه إلى الغرب سينتهي بهم إلى الشرق. فمحمد ابن عبد المنعم الحميري يقول[34] : «ويزعم أهل جزيرة قادس أنهم لم يزالوا يسمعون أن الراكب في هذا البحر (البحر المحيط الغربي، بحر الظلمات) إذا لجَّج فيه وغاب عنه صَنَم قادِس (تمثال يقال إنه لهرقل، كما ذكر المؤلف نفسه) بدا له صنم ثانٍ مثله. فإذا وصلوا إليه وجاوزوه حتى يغيب عليهم بدا لهم صنم ثالث. فإذا تجاوزوا سبعة أصنام صاروا في بلاد الهند. وهذا مستفيض عندهم معروف جارٍ على ألسنتهم، لم يزل يأخذه آخرهم عن أولهم».

وممن أشار إلى ذلك من المسلمين : أبو عُبيد البكْري في كتابه «المسالك والممالك» بقوله[35] : «وأقيانُسْ البحر المحيط لا يُدرَى ما وراءه غربا إلى أقصى عمران الصين شرقا، والشمس إذا غابت في أقصى الصين طلعت في الجزائر (الخالدات) وبالضدّ». وقد علّق الدكتور حسين مؤنس على ذلك بقوله[36] : «وهذه - ولا زيادة - هي الفكرة التي جعلت من كولومبوس ماهو في تاريخ البشر، وكأنما أخذ أبو عبيد البكري بيده وقاده إلى ما وقع إليه من كشف عظيم...» ثم يقول[37] : «ونؤكد ما قلنا آنفا من معرفة البكْري بأن الخارج من غرب أوروبا يصل شواطىء

(34) كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار» : 449، مادة (قادس)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة 1975 م.

(35) نقلا عن حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس» : 134.

(36) حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس» : 134.

(37) المرجع السابق : 135، وذكر الخبر أيضا صاحب «الروض المعطار» : 52 و509.

الصين بهذا الخبر الذي يرويه عن بحر الظلمات أو البحر الأخضر أو المحيط : وقد خاطر بنفسه فتى من أهل الأندلس يسمى خشخاش [خشخاشاً]، وكان من فتيان قرطبة في جماعة من أحداثها، فركبوا مراكب استعدوها، ودخلوا هذا البحر، وغابوا مدّة، ثم أتوا بغنائم واسعة وأخبار مشهورة»[38]، ثم يقول : «وعلى أي حال فهو دليل على أن الخروج في المحيط الأطلسي والإيغال إلى الغرب والوصول إلى سواحل بعيدة كان أمرا يستهوي نفوس الأندلسيين وربما تكرر مرارا».

ويذهب هذا المذهب ويؤكده : أغناطيوس كراتشكوفسكي في قوله[39] : «وقد اقتدى عرب الغرب بإخوتهم عرب المشرق فلم يقصروا اهتمامهم على المشرق وحده الذي ربطه بالعرب تاريخ طويل من العلاقات، بل جهدوا أيضا في التعرف على الغرب والكشف عن بلاده غير المعروفة لهم. وعرب الأندلس رغما من خوفهم من المحيط الأطلنطي الذي اقترن في أذهانهم «ببحر الظلمات» الرهيب قد قاموا بمحاولات عديدة للكشف فيه، ولكن نظرا لأنه لم يصلنا عن هذه الاستكشافات خبر متواتر فقد استمر مجهولا من العالم إلى أن أماط سره الأوروبيون. ويروي لنا المسعودي خبر إحدى تلك المغامرات في عبارات موجزة مع الإشارة إلى مصنف له لم يصل إلينا : «ويذهب قوم إلى أن هذا البحر أصل ماء سائر البحار وله أخبار عجيبة قد أتينا على ذكرها في كتابنا في أخبار الزمان وفي أخبار من غرّر وخاطر بنفسه ومن نجا منهم ومن تلف وما شاهدوا منه وما رأوا». ثم يذكر المسعودي خبر خشخاش الذي أشرنا إليه قبل قليل.

ومن أعجب أخبار هؤلاء المغامرين المسلمين الذين حاولوا اقتحام المحيط واكتشاف ما فيه وما وراءه، الخبر الذي ذكره الشريف الإدريسي في قوله[40] : «ومن مدينة لشبونة[41] كان خروج المغررين في ركوب بحر الظلمات ليعرفوا ما فيه وإلى أين انتهاؤه... ولهم بمدينة لشبونة بموضع بمقربة الحمّة درب منسوب إليهم يعرف

(38) وقد ذكر هذا الخبر عن خشخاش وجماعته : المسعودي، «مروج الذهب» 1 : 119، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1964 م.

(39) «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» : 152، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987 م.

(40) «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، طبع في إيطاليا بعنوان OPUS GEOGRAPHICUM 5 : 548 – 549، نابولي – روما سنة 1975 م. وقد نقل كثيرون هذا الخبر عن الإدريسي، منهم محمد بن عبد المنعم الحميري في «الروض المعطار» : 61 (إشبونة).

(41) جميع المصادر والمراجع الأخرى ذكرتها باسم «اشبونة». (26)

بدرب المغررين إلى آخر الأبد. وذلك أنهم اجتمعوا ثمانية رجال كلهم أبناء عمّ، فأنشؤوا مركبا حمالا وأدخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر، ثم دخلوا البحر في أول طاروس الريح الشرقية، فجروا بها نحوا من أحد عشر يوما، فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير التروش قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف، فردوا قلاعهم في اليد الأخرى وجروا مع البحر في ناحية الجنوب اثني عشر يوما، فخرجوا إلى جزيرة الغنم وفيها من الغنم مالا يأخذه عد ولا تحصيل وهي سارحة لا راعي لها ولا ناظر إليها، فقصدوا الجزيرة فنزلوا بها فوجدوا بها عين ماء جارية وشجرة تين بري عليها، فأخذوا من تلك الغنم فذبحوها فوجدوا لحومها مُرّة لا يقدر أحد على أكلها فأخذوا من جلودها. وساروا مع الجنوب اثني عشر يوما إلى أن لاحت لهم جزيرة فنظروا فيها إلى عمارة وحرث، فقصدوا إليها ليروا ما فيها، فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم في زوارق هناك، فأخذوا وحملوا في مركبهم إلى مدينة على ضفة البحر، فأنزلوا بها فرأوا فيها رجالا شقرا زعرا، شعور رؤوسهم سبطة، وهم طوال القدود، ولنسائهم جمال عجيب. فاعتقلوا منها في بيت ثلاثة أيام ثم دخل عليهم في اليوم الرابع رجل يتكلم باللسان العربي فسألهم عن حالهم وفيما جاؤوا وأين بلدهم. فأخبروه بكل خبرهم، فوعدهم خيرا، وأعلمهم أنه ترجمان الملك. فلما كان في اليوم الثاني من ذلك اليوم أحضروا بين يدي الملك، فسألهم عما سألهم الترجمان عنه، أخبروا بما أخبروا به الترجمان بالأمس من أنهم اقتحموا البحر ليروا مابه من الأخبار والعجائب ويقفوا على نهايته. فلما علم الملك ذلك ضحك وقال للترجمان خبِّر القوم أن أبي أمر قوما من عبيده بركوب هذا البحر وأنهم جروا في عرضه شهرا إلى أن انقطع عنهم الضوء وانصرفوا من غير حاجة ولا فائدة تجدي. ثم أمر الملك الترجمان أن يَعِدَ القوم خيرا وأن يحسن ظنهم بالملك، ففعل. ثم انصرفوا إلى موضع حبسهم، إلى أن بدأ جري الريح الغربية، فعمر بهم زورق، وعصبت أعينهم، وجرى بهم في البحر برهة من الدهر، قال القوم قدَّرنا أنه جرى بنا ثلاثة أيام بلياليها حتى جيء بنا إلى البر فأخرجنا وكُتِّفنا إلى خَلْف، وتُرِكْنا بالساحل إلى أن تضاحى النهار وطلعت الشمس ونحن في ضنك وسوء حال من شدة الكتاف، حتى سمعنا ضوضاء وأصوات ناس، فصحنا بجملتنا، فأقبل القوم إلينا، فوجدونا بتلك الحال السيئة، فحلّونا من وثاقنا وسألونا، فأخبرناهم بخبرنا، وكانوا برابر، فقال لنا أحدهم : أتعلمون كم بينكم وبين بلدكم ؟ فقلنا : لا، فقال : إن بينكم وبين بلدكم مسيرة شهرين. فقال زعيم القوم : وا أسفي، فسمي المكان إلى اليوم آسفي، وهو المرسى الذي في أقصى المغرب».

وعلّق الدكتور حسين مؤنس على هذا النص تعليقا طويلا، نرى من تمام الفائدة

أن نذكر بعضه هنا. فبعد أن نفى أن تكون قصة هؤلاء المغررين دليلا على أن العرب وصلوا إلى العالم الجديد قبل الأوروبيين، قال[42] : «إن الوصول إلى شواطىء ذلك العالم ليس في نفسه بذي بال ولا يدل على تقدم ولا يوصف بأنه كشف، فالهنود الحمر الذين وُجِدوا في ذلك العالم كانوا قطعا أول من وصل إليه، ومع ذلك فلم يوصفوا لهذا بالتقدم ولم يُعَدُّوا مكتشفين، إنما العبرة في عمل كولومبوس أنه قام على نظرية علمية وأثبت صحتها[43]، وهو أن المتجه من شواطىء أوروبا غربا يصل إلى آسيا لأن الأرض كرة، وهذه النظرية عربية أتينا بنص واضح صريح للبكْرى فيها، وهذا في رأينا هو الشكف الصحيح وموضع الفخر، أما أن يكون الذي قام بتطبيق هذه النظرية العربية كولومبوس[43] أو غيره فمسألة تلي ذلك في الأهمية، وقد تحققت[43] لعوامل علمية وصناعية أخرى مثل إتقان فن الخرائط البحرية وتقدم صناعة السفن وإحكام استخدام البوصلة، ثم لعوامل سياسية أهمها المنافسة الشديدة بين البرتغاليين والإسبان، فأما البرتغاليون فقد قادهم العرب علميا وعمليا إلى آسيا، وأما الإسبان فقد قادهم العرب علميا، وهذا هو المهم. ولكن القصة تهمنا من نواح أخرى، فهي الحكاية الطويلة الوحيدة التي اهتم الإدريسي بروايتها في ذلك الجزء من جغرافيته، وهو لم يقصصها على أنها غريبة أو عجيبة، بل هي في الواقع جزء من جغرافيته، فهي أول وصف لدينا لمياه المحيط الأطلسي على بعد شاسع من شواطئه، وواضح أن الذين قاموا بالرحلة كانوا قد أعدوا من الزاد ما يكفيهم لأشهر، ولابد أنهم كانوا من مهرة الملاحين، إذ لا يطلب مثل هذه المغامرة إلا الواثق من نفسه في شؤون البحر، ومع ذلك فلم يستطيعوا الاستمرار في الاتجاه الغربي إلا 11 يوما، واضطروا إلى الاتجاه جنوبا... فإذا حسبنا مقدار ما قطعه أولئك الرجال في المحيط الأطلسي وجدنا أنهم قضوا 38 يوما... قطعوا فيها قرابة 3800 كيلو مترا في مياه هذا المحيط، وهذه أطول مسافة قطعت فيه إلى ذلك الحين، وذلك في ذاته عمل عظيم سبق به العرب غيرهم، وهو أمر محقق لاخيالي، ولم يكن أولئك الأشبونيون هم العرب الوحيدين الذين أقدموا على ركوب هذا المحيط وأتونا عنه بنبأ، فإن لدينا نصوصا كثيرة تدل على أن خروج المسلمين من إسبانيا في اتجاه الغرب أو الجنوب بمحاذاة إفريقية كان أمرا كثير الحدوث، قال خُوَان بيرْنيت في مقاله عن الأصل العربي للخرائط الملاحية : «هذه النصوص المتقدّمة تحملنا على الظن

(42) «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس» : 276 – 279.

(43) لم يثبت كولومبوس صحة تلك النظرية لأنه لم يصل إلى الهند كما كان يظن، ولم يطبق النظرية العربية (وإن كانت النظرية في ذاتها صحيحة، وقد قامت البراهين بعد ذلك على صحتها) وهكذا لم تتحقق تلك النظرية على يدي كولومبوس.

بأن معلومات ملاحي المحيط الهندي عن السواحل الإفريقية الأطلسية لا ترجع فقط إلى المعلومات التي أمدهم بها البرتغاليون بعد رحلة فَاسْكُو دي جاما، وإنما من الممكن أن يكون ملاّحو الأندلس والمغرب في الزمن القديم، كما يقول ابن ماجد : قد وصلوا المحيط الهندي بعد أن طافوا بإفريقية ووصلوا رأس الرجاء الصالح... وكان خروج المسلمين في المحيط الأطلسي أمرا كثير الحدوث، إما لأغراض علمية أو تجارية... هذا بالإضافة إلى رحلة الشيخ القادسي التي وصلتنا أطراف منها، ثم رحلة المسمى خشخاش إلى جزر الكناريا س قبل سنة 956 ميلادية، ثم مغامرة «المغررين» إلى جزر مديرا والكناريا س وشاطىء إفريقية حوالي سنة 1013 ورحلة سُلَيم الأسواني (حوالي 975/364) الذي وصل إلى قلب إفريقية عن طريق المحيط الأطلسي. وهناك أيضا رحلة ابن فاطمة (توفي 1331/731) التي وصل فيها إلى ما بعد الرأس الأبيض على الشاطىء الغربي لإفريقية. ولدينا في مكتبة الأسكوريال خريطة للمحيط الأطلسي نسبها ميخائيل الغْزِيري لابن الزيات، وتاريخها يرجع إلى ما قبل سنة 1198/594 وهي تعطينا فكرة عما كان المسلمون يعرفون عن المحيط الأطلسي، ويُرى فيها خليج غانة بوضوح»[44].

ويتّصل ببعض ما ورد في هذا التعليق ما ذكره الأستاذ فؤاد سزكين[45] عن خريطة للعالم صنعها الجغرافي البرتغالي فراماوْرو سنة 1459 م تظهر فيها «صورة لقارة إفريقيا لا تمتد في جنوبها إلى الشرق إلا امتدادا بسيطا، إضافة إلى أنها تضع جهة الجنوب فوق والشمال تحت مثل الخرائط العربية. لقد كان ظهور هذه الصورة لإفريقيا في خريطة فراماورو سببا للمناقشة والتفسيرات. وقد رأى البعض فرصة لحل المسألة في حكاية ملحقة بالخريطة، حيث إن صاحب الخريطة البرتغالي... يروي لنا أن سفينة أبحرت سنة 1420 م من البحر الهندي إلى «جزر النساء والرجال» مارة برأس دياب من الجزر الخضراء في البحر المظلم الغربي (أي المحيط الأطلسي) فقطعت مسافة ألفين [ألفي] ميل تقريبا... إن إ. هنيج (E. Hennig) الذي نجد عنده تحليلا واسعا للقضية يرى أن هذا الخبر عن وصول بحار عربي من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي مرورا بجنوب إفريقيا أو نحو ذلك من الأخبار قد ولدت عند الأوروبيين التفكير بإمكان الإبحار جنوب إفريقيا (أي وجود اتصال بين المحيطين) كما يرى أن هذه الأخبار ربما كانت متداولة في أوروبا حتى زمن سَانُوتُو (حوالي 1320 م). كما يجد أن تعبير البحر المظلم

(44) خوان بيرنيت خينيس، «هل هناك أصل إسباني عربي لفن الخرائط البحرية»، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد 1 : 83 – 85، نقلا من «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس».

(45) «مساهمة الجغرافيين العرب والمسلمين في صنع خريطة العالم» : 38 – 41.

(أو الزفْتي) دليل على الأصل العربي لتلك الأخبار حيث لا يعرف ذلك التعبير إلا عند العرب... فبالرغم من دخول قواعد استخراج المواضع الجغرافية للفلكيين العرب وجداولهم العديدة للإحداثيات الجغرافية إلى أوروبا منذ أوائل القرن الثاني عشر الميلادي... لم تجد الجغرافيا الرياضية فيها اهتماما جديرا بالذكر حتى النصف الأول من القرن السادس عشر. ربما كان رُوجِر بِيكُونْ (Roger Bacon) أحد الأساطين الثلاثة لمدرسة باريس الأرسطاطاليسية في القرن الثالث عشر الميلادي هو أول من حاول في أوروبا أن يضع خريطة بالإحداثيات الجغرافية. لم يصل إلينا للأسف عمله الذي يصفه لنا في كتابه الرئيسي «Opus Maius». غير أنه من الصعب أن نتصور أنه كان يريد في ذلك الوقت أن يقوم بوضع خريطة استنادا على قياسات فلكية يستخرجها بنفسه، ولعل غرضه كان أن يقدم للقارىء اللاتيني عرضا لمسائل الجغرافيا الرياضية استنادا إلى ما وصل إليه من الكتب العربية التي أشرنا إليها... إن بعض ملاحظاته المحفوظة في كتابه «Opus Maius» بهذا الخصوص لاتدع أي مجال للشك في أنه يستند إلى ما وصل إليه من علم الفلك العربي... ويرى رُونُو أن بيكون يتبع في فكرته هذه [دوائر الطول] أبا الحسن المراكشي... إن المرحلة البدائية التي لن تتجاوزها بعد الدراسات المختصة بموضوعنا لا تسمح بتتبع دقيق للآثار الواسعة التي تركتها في أوروبا الجغرافيا الرياضية المطورة في العالم الإسلامي عن طريق اسبانيا وفرنسا».

كل هذا، وغيره أضعاف مضاعفة من صنوف العلم، وضروب المعرفة، وأنواع الاكتشافات والابتكارات، إنما جاء نُتَفاً متفرقة، ونِثاراً متباعداً، وإشارات مقتضبة في الكتب المختلفة. فلم يوضع في موضعه الصحيح من تاريخ العلم في العالم، ولم يدخل في تسلسل التاريخ الحضاري. ولذلك يَعْبُرُه القارىء عبراً، دون أن يتوقف عنده أو يتثبت منه. ويبقَى أجزاءً مقطوعة الصلة بما قبلها وبما بعدها، لا تُستبان لها جذور، ولا تظهر لها غصون وثمار.

فإذا كان غيرنا قد انقسم فريقين : فريق أُتي من جهل أو من تعصّب، علم تاريخ أمته وحضارتها فمجّدها وجهل تاريخ أمتنا وحضارتها فأغفل شأنها وهوّن من قدرها، أو استبدّ به التعصب فأحجم عن ذكر ما يعرف من حقيقة تاريخنا وحضارتنا، بل كال لنا التهم، وناشنا بالانتقاص، وانهال على التاريخ بالتزييف والتزوير، فخان الأمانة، وقصر عن مستوى حمل الرسالة، فكان سببا في تنشئة أجيال أمته على العداوة لنا وأشاع بينهم وبيننا البغضاء والأحقاد. وفريق آخر علم فشهد بما علم، وأذاع علمه، وكانت الحقيقة رائده، والإنصاف دليله. بل لقد سبقنا إلى الكشف عن جوانب من تاريخنا

وحضارتنا وعلومنا ومواقفنا الإنسانية التي كانت خافية عنا، ونشر صفحات فخار لمشاركتنا في ركب الحضارة الإنسانية، كانت مطوية تحت ركام العصور. وقد أخذ علماؤنا ومؤرخونا عن هذا الفريق بعض ما هداه إليه جهده وبحثه وعلمه، من غير أن يبذلوا من الجهد بعض ما بذل. لقد كان الفريق الأول دعاة خصام وصراع وتنافر بين الشعوب والأجيال، وكان الفريق الثاني دعاة حوار وتفاهم وتواصل بين الحضارات والثقافات والأديان. فما هو موقفنا نحن ؟ وما واجبنا ؟.

هنا نأتي إلى ختام هذه المقالة، وإلى ذكر الهدف منها. ذلك أننا نحن المسلمين والعرب ما زلنا بعيدين عن وسائل المعرفة الصحيحة لمشاركتنا العلمية في ركب الحضارة الإنسانية وعن مصادر هذه المعرفة، وما زال أكثرنا ينتظر ما يكتبه غيرنا من الثقات المنصفين، فيفرح له، ويحتفي به، ويلتقطه في صورته الأخيرة، في نتائجه، فيقتبسها، ويستشهد بها، وقد يعلّق عليها، دون أن يشارك بنفسه في تتبّع مقدماتها، وربط حلقاتها، واكتشاف نتائجها، وعندنا من العلماء ومن الجامعات والمعاهد ومراكز البحث ما يعيننا على ذلك. غير أننا لا نضع هؤلاء العلماء في الموضع الذي يجعلهم يَدْرسون ويبحثون ويتتبعون المقدّمات، مثلما لا نهيىء في الجامعات والمعاهد ومراكز البحث الموضع الذي يتفاعل فيه البحث العلمي الأصيل المبدع، غيرُ المقلّد ولا الناقل المقتبس. ولو فعلنا الأمرين لكان لنا ما أردنا من العلم بتراثنا وتأثيره الحضاري، وما يكشف جوانب الصورة متكاملة، وما يجعل غيرنا يقتنع بنتائج بحثنا ويأخذها عنا. حينئذ نكون قد شاركنا حقاً في العمل على إزالة «التراكمات التاريخية الخاطئة» التي تعانيها بعض الشعوب والأديان والحضارات. فتلك المشاركة العلمية مسؤولية حضارية تاريخية لا نملك أن نتخلّى عنها، بل لا يجوز لنا ذلك.

ومن وسائل تحقيق هذا الهدف أن يكون لنا علماء باحثون من الأساتذة الكبار الذين يتفرغون للبحث العلمي في تاريخ العلوم المختلفة، والذين يوجهون طلاب الدراسات العليا إلى اختيار موضوعات تاريخ العلوم ويشرفون عليهم ويتابعون بحوثهم، بحيث يصبح لنا، من جهدنا، مع الزمن، تاريخ متكامل، منذ أقدم الأزمنة حتى أقرب عهد مستطاع : للطب، والكمياء، والفيزياء، والفلك، والرياضيات، والجغرافيا، وغيرها من العلوم البحتة الدقيقة، ومن العلوم التطبيقية العملية، ومن العلوم الفلسفية واللغوية والاجتماعية، ويكون جهد هؤلاء العلماء متّجها إلى إبراز ما بذله المسلمون من القرن الثاني حتى القرن التاسع الهجري (من الثامن حتى الخامس عشر الميلادي). ولا يكون ذلك بالعبارات العامة الجوفاء، ولا بنقل المكرّر المعاد من المعارف العامة، ولا باقتباس المقتطفات الجزئية التي ذكرها بعض العلماء الأوروبيين. وإنما يكون ذلك بمنهج واضح

المعالم متسلسل المراحل، متماسك الأجزاء، يتمثل في الخطوات التالية :

1 — حصر ما يمكن حصره من المخطوطات العربية في كل علم، ودراسة هذه المخطوطات لاستبانة تطور ذلك العلم من خلالها وفق تسلسل تاريخها، واستخراج ما فيها من المادة العلمية، وترتيبها وتبويبها.

2 — تتبع ما ترجم من هذه المخطوطات إلى اللغة اللاتينية من اللغة العربية مباشرة أو من خلال الترجمة العبرية لبعض هذه المخطوطات، ودراسة هذه الترجمات اللاتينية لمعرفة مدى دقّتها ووضوحها.

3 — تتبع حياة العلماء الأوروبيين الأفذاذ في العصور الأوروبية الوسيطة، من أمثال رُوجِرْ بِيكُونْ، الذين تُنْسَبُ إليهم الأفكار الجديدة أو الابتكارات العلمية، لمعرفة مدى اتصالهم بالثقافة العربية وباللغة العربية وبالعلماء المسلمين. فإن لم يكن لهم مثل هذا الاتصال، فلابدّ من البحث عن أساتذتهم وزملائهم، ومدى معرفة هؤلاء الأساتذة والزملاء لكل ما ذكرناه وما الذي نقلوه إلى تلامذتهم منه، وما الذي اطلّع عليه هؤلاء العلماء أو أساتذتهم من الكتب العربية، باللغة العربية أو من خلال الترجمة.

4 — تتبع آراء هؤلاء العلماء الأوروبيين واكتشافاتهم وانجازاتهم العلمية، والربط بينها وبين المعارف العلمية الإسلامية التي كانت شائعة في تلك العصور لمعرفة ما أخذه هؤلاء العلماء، وما طوّروه، حتى أصبح ينسب إليهم وحدهم، وأُغفلت نسبته إلى مَن قبلهم، فأسقطت الحلقة السابقة من سلسلة التطور التاريخي للعلم الإنساني.

5 — تقصّي الوثائق — باللغات المختلفة — التي لا تزال في المكتبات والخزائن ودور المحفوظات الإسبانية والبرتغالية، وربما في غيرهما من الأقطار الأوروبية، ودراسة ما تتضمنه من معلومات تكشف التأثير الحضاري العلمي الإسلامي، والعلاقة بين العلماء والرحالة والملاحين والمكتشفين الأوروبيين وبين المسلمين وكتبهم وخرائطهم وآلاتهم وأدلاّئهم.

6 — وبذلك يَستخرِج علماء تاريخ كل علم من الباحثين ومساعديهم وتلاميذهم الذين يعدّون رسائل الدراسات العليا، الحقائقَ العلمية الموضوعية كما تنطق بها الوقائع التاريخية وكما يدلّ عليها هذا النسيج الإنساني المتداخل من التأثّر والتأثير في عالم الأفكار وانتقالها بين الأفراد والأمم. ومن هذه الحقائق العلمية للصلات الحضارية بين المسلمين والأوروبيين خلال العصور الوسطى (الأوروبية) نستطيع أن نَصِل

بين الحلقات الجزئية المبعثرة لتصبح سلسلة متكاملة، محكمة، مترابطة الحلقات تؤلّف تاريخ العلم الذي ينزل فيه المسلمون في منزلتهم الصحيحة، دون ادّعاء لما ليس لهم ودون تجاهل لما هو من حقّهم. ويصبح تدريس تاريخ العلم – في الجامعات العربية والإسلامية – جزءا من العلم نفسه، في صدق وإخلاص وسماحة، بعيدا عن الصراع القومي، والحقد التاريخي، والتزييف الحضاري.

وقد يبدو كل ذلك صعبا وطويلا، وهو كذلك في بداياته، ولكنه ما إن يبدأ، وتتضافر الجهود عليه، حتى يصبح العمل أسهل والطريق أقصر. ومع تواصل العلم وتراكم النتائج يرتفع البناء واضح المعالم مكتمل الصورة.

خـــــلاصـــــات

إرث جماعي يحتم عملا جماعيا

أوطو دو هابسبورغ

يرى المؤلف أن من الواجب تجاوز الخصومات التاريخية وبناء صرح عالم جديد. وذلك بالرجوع إلى التاريخ وقراءته قراءة موضوعية. وهذا ما تقوم به اليوم أكاديمية المملكة المغربية بتدارسها الإرث التاريخي الأندلسي – المغربي.

يجب أن يكون البحر الأبيض المتوسط ملتقى حضاريا مندمجا، بعد أن انهارت الديكتاتوريات وانتهى النظام الشيوعي كمنهاج حاول السيطرة على العالم، وبعد انتظام أوروبا في مجموعة متكاملة عليها أن تنخرط في المجموعة المتوسطية.

* * *

بعض الأفكار عن التعامل الثقافي الإسباني – الإسلامي

إيميليو گارسيا گوميز

يتساءل المؤلف عن ظاهرة سرعة انتشار الإسلام وأسبابها. ويتحدث عن التعايش في الأندلس فيقول إن اللغات الحية المعمول بها هي العربية واللاّتينية ولاحظّ للعبرية في الثقافة الأندلسية. ودرس التصوف من حيث أصله المشرقي ووصوله إلى الأندلس. وذكر أن المسيحية كانت تتعامل مع باقي أوروبا طوال العهد الإسلامي، أكثر من تعاملها مع الإسلام في الأندلس.

* * *

إعادة إدماج العقل في العلم المعاصر
كما فعل كل من ابن رشد وابن ميمون في الديانات

جورج ماطي

يضرب المؤلف المثل بابن رشد وابن ميمون كعالمين تتجلى فيهما العالِمية والعالَمية في محاولة لفهم الدين والعلم معاً. وكلّ منهما رافق كبار القوم وصغارهم. ولم يناقشا مسائل العقيدة إلا مع ذوي العقل.

فابن رشد اتجه إلى الفلاسفة وابن ميمون اتجه صوب التائهين، الذين يؤمنون بأي خرافة وصلتهم.

الإسهام العربي الأندلسي في حضارة الماء

روبير امبروكجي

بعد أن أرخ المؤلف لحضارة الماء منذ البدء التاريخي، تحدث عن ما أدخله العرب في الأندلس من معارف وتقنيات جديدة في تدبير الماء. فدراسة الأراضي، وإنشاء حدائق مسخرة للبحث العلمي النباتي، وصرف الماء في القنوات صرفا علميا، كل هذا أدى إلى تحسّن في المردود الزراعي ازداد بنسبة 50% على ما كان عليه. هذا إضافة إلى الالآت الرافعة للماء، والطاحونات، والساعات المائية...

* * *

الربط القار عبر مضيق جبل طارق : مساهمة عصرية في الإرث الإسباني - العربي

دي أرانتيس إ. أوليڤيرا

«إن البحر الأبيض المتوسط بحر يوجد بين جبلين اثنين متشابهين». تناول المؤلف في مدخل بحثه هذه العبارة المأخوذة عن المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل. وبعد أن درس مردودية الاحتمالات التقنية التي سيلجأ إلى اختيارها كل من المغرب واسبانيا (القنطرة أم النفق) لعبور المضيق، وكذا المشكلات المتعلقة بفيزياء الأرض والزلازل... أشار إلى ما للمشروع من فائدة في البحث العلمي عامة لدى المتخصصين في العالم.

* * *

الفكر الصوفي الإسلامي في إسبانيا

إيميليو دي صانتياڭو شيمون

تحدث المؤلف على بداية التصوف بالأندلس الإسلامية. وأكد دور ابن مسرة في بلورة هذا التصوف. ثم تحدث على ابن عربي وما لمدرسته من ردود فعل لدى السلفيين. وتكلم بتفصيل عن الطريقة الشادلية - والطريقة القادرية والمذهب الحنبلي. ولم يفت المؤلف الحديث عن الزوايا الصوفية ودورها في المجتمع، وكذلك عن ابن الخطيب وابن خلدون.

التراث الإسباني – العربي
الضمير التاريخي والإبداع الأدبي اليهودي الأندلسي المغربي

حايم الزعفراني

يشكل التراث الإسباني – العربي المرجع الأمثل في الإبداع الأدبي والحياة الاجتماعية اليهودية/المغربية، لاسيما لدى المغاربة المثقفين الذين يعدّون أنفسهم أخلاف أجدادهم المطرودين من الأندلس، وورثة العصر الذهبي الأندلسي، فيحبون تقليده فيما يكتبون.

ويرجع أصحاب القرار في المجال الشرعي إلى أساتذتهم الأندلسيين الذين قاموا بالاجتهادات التي دعت إليها الظروف آنذاك في طليطلة وقرطبة، كما يرجع الشعراء إلى المناهل الشعرية الأندلسية لاسيما منها ذات النزعة الصوفية.

* * *

الإرث الإسباني – العربي في الطب

دونالد فريدريكسن

يتأسف المؤلف لجهل العالم الأوروبي لما قدّمه العرب للحضارة في المجال الطبّي. ويرى أن ترجمة الأعمال الطبّية لأرسطو من قبل العرب هي التي كانت المنطلق الأساس للعطاء العربي. ويقول إن ابن سينا والرازي دليلان على أن العرب لم يكونوا مقلّدين للإغريق، فلهم إضافات جاءوا بها من عندهم.

ويمرّ المؤلف على بعض كبار الأطباء العرب، فيقول عن ابن رشد إنه أثار ردود فعل قوية لتأويله لأرسطو، وانتقد الطريقة التي أول بها ابن سينا هذا الفيلسوف الإغريقي. فابن رشد رجع إلى الأصول الأرسطية، وتأويلاته لها كانت مضادة للأفلاطونية الجديدة. وكان حرّ التفكير، وأدّى به هذا إلى غضب الحكّام، لكن سرعان ما عاد إلى الساحة العلميّة.

إثنوغرافيا وأصل الكلمات : أندلس، عرب وبربر

خواكين ڤالڤي

يحاول المؤلف تبيان أصل كلمات أندلس وعرب وبربر فيقول إن كلمة أندلس، حسب المصادر العربية، أصلها إغريقي، وأعطى تفاسير على ما اعترى الكلمة من تغير في اللسنيات. كما أورد الكلمات التي سمّي بها العرب من قبل الأعاجم اللاّتين في القرون الوسطى، وأكد أن كلمة بربر لاتدل على سكان الشمال الإفريقي، بل تنعث القوط الساكنين أوروبا. وكانت المصادر العربية تسمي «سكان شمال إفريقيا» الطنجيين أو الموريطانيين، بينما المصادر المسيحية تسميهم «المورو»...

* * *

ثقافة آخر المسلمين الأندلسيين

الحسين بوزينب

كلما ذُكر الأندلس إلاّ واستُحضر أندلس الأمجاد الحضارية والعلمية الذي ترك بصماته اللاّمعة وإرثه الإنساني الذي مكّن الغرب من بناء حضارته ونهضته على الأعمدة التي كان قد أرساها. ولكن نادراً ما نسمع الحديث عن ذلك الأندلس الآخر الذي أرادت أن تبتلعه ديناميكية التماثل (uniformidad) الديني والثقافي، فرفض : بحيث نجده اليوم قد أقصي حتى من التقويم التاريخي، فيقال لنا إن المسلمين مكثوا في الأندلس ثمانية قرون ونُسي أنه طوال ما يقارب القرن وخُمُس القرن من الزمن بعد سقوط آخر معقل إسلامي سياسي، بقيت في الأندلس مجموعة من أبناء البلد الذين لم يقبلوا أبدا أن يعتبروا أجانب غرباء.

إن هذا الأندلس الإسلامي الذي نريد أن نتكلم عنه قاوم كل طرق الاستلاب الثقافي بالتمسك بما بقي له من ثقافة أجداده، في محاولة تلائم ظروف الحياة الجديدة الصعبة. والمجموعة الإسلامية الباقية في أرض أجدادها ستتخذ عدة طرق لمقاومة الاستلاب والاندثار اللغوي كوسيلة للتواصل بين أفرادها الذين ضاعت منهم لغتهم العربية. لذلك فإن هذا الأدب الأعجمي سيكون بمثابة توليف بين اللغة المفقودة واللغة المفروضة. وستعتمد المجموعة الإسلامية على الكتب العربية الدينية والفقهية والخرافية... — التي ترجمتها إلى الإسبانية — حتى تُفهم وتكون أداة تذكي بها روح مقاومة الاستيلاب المفروض.

التأثير العربي في الهندسة المكسيكية

بيدرو راميريز ڤاسكيز

يقول المؤلف إن إسبانيا حملت إلى أمريكا المعالم الثقافية التي أقامتها الحضارة الإسلامية في الأندلس. وكثيراً ما توجد وجوه الشّبه بين الحضارة الإسلامية والحضارة المكسيكية. فعند المكسيكيين، لا فرق بين الزمان والمكان، فهما ملتصقان بحيث نستطيع الحديث عن وحدة اسمها «زمان/مكان»، بداخلها تتفاعل الأعمال البشرية والظواهر الطبيعية. وفي الإسلام الاعتقادُ الأساس بدوام الله وأزليتِه، ولا شيء آخر له هذه الصفة. وخارج هذه المطلقية لا توجد إلاّ لحظات. وثمة تطابق آخر في أبعاد «المكان» عند المكسيكيين في تقاسيمهم للبعد الأفقي، وعند المسلمين في البعد العمودي. ولم يؤثر الإسلام في الهندسة وحدها، بل في اللغة والحِرَف والطبخ والفنون... ولاسيما في الفن المعماري «الموديخار» المعمول به في بناء الكنائس المفتوحة التي تذكّر بالمساجد المشيَّدة في المغرب وإسبانيا، وفي الصوامع والأقواس والنوافد...

* * *

النقَلَة العرب للمخطوطات الفَلكية في المغرب وإسبانيا والعلاقات بين هذين البلدين وبين الصين في القرن 7 هـ/13 م

خوان ڤرنيت

يَدرس المؤلف بعض المخطوطات العربية المشتملة على الجداول الفلَكية. وبالرغم من تأخر الوصول إليها ودخول عناصرَ مستقاة من مصادر مختلفة إليها، فإنها تحثُّ على التفكير في أن القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كان عهد تبادل علمي غزير، يُمكِن فيه لبلاد الصين وللمغرب أن يطَّلع كل منهما على ما يستجدُّ من تقدم علمي عند الآخر.

قرطبة، عاصمة الفكر

روجي ڠارودي

بعد أن نفى المؤلف أن تكون إسبانيا عاشت ثمانية قرون كلها حروب صليبية، تحدث عن إسبانيا المسيحية قبل دخول الإسلام إليها فقال : إنها كانت منقسمة عرقيا ودينيا وجغرافيا، حتى إن المسلمين لما دخلوها لم يجدوا مواجهة عسكرية ذات بال. وقال إن الإسلام كان بمثابة ثورة ثقافية واجتماعية في إسبانيا. وتحدث عن علماء الأندلس وتأثيرهم في أوروبا. وذكر أن الحضارة بلغت ذروتها أيام عبد الرحمٰن الثالث والحكم الثاني. ثم جاء المنصور في الخلافة العباسية بالمشرق، فازدهر عهد الفقهاء الذين أخذوا يقهرون الفكر والإبداع، حتى إن الحضارة في الأندلس اعتراها الاضمحلال... وما سقوط غرناطة سنة 1492 إلاّ نتيجة لمرض حلّ بالبلاد منذ مأتي سنة خلت.

* * *

الفكر العربي الإسلامي في الأندلس

م. كْروس هِرناندِيس

يشير المؤلف إلى المناهل الأصلية للفكر الأندلسي فيقول إنها جاءت من المشرق الإسلامي. وقد ورد هذا الفكر وفق خطوط خمسة وهي الفقه والتصوف والنزعات الباطنية والنهج المعتزلي في علم الكلام. ثم درس المدرسة الفلسفية في الأندلس انطلاقاً من تأثرها بالفارابي، مروراً بابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذي يَعدّه قمّة الفلسفة الأندلسية، فذكر مبادىء فكره الأساسية المتمثلة في تنقية الأفلاطونية من عناصر الأفلاطونية الجديدة، واعتبار العقل أساساً للفلسفة واستعمال المعطيات الطبيعية والاجتماعية التجريبية. أما الدين فيبقى بعيداً عن الفلسفة، معتمدا على النصوص الدينية المنزّلة وحدها.

مناقشات

تدخلات السادة الأعضاء والخبراء المدعوين في المناقشات العامة

يوم الثلاثاء 21 أبريل 1992

1 – عبد الوهاب بنمنصور :

إن العروض التي تقدم بها الزملاء الأعضاء والخبراء كانت تدور حول ثلاثة محاور : المحور الأول بيان أهمية التراث المغربي الحضاري المشترك بين المغرب واسبانيا، والمحور الثاني الهوية، هوية الثقافة أو التراث المشترك، ويدخل فيه ما كتبه الأندلسيون عن تمجيد بلادهم وتفضيلها على غيرها من الأقطار والبلدان. والمحور الثالث كان يدور حول الفلسفة الرشدية بالخصوص.

بعد هذه المحاور الثلاثة نريد أن نفتح باب النقاش لننهي أعمالنا في هذا اليوم، فمن أراد أن يناقش أو أن يتدخل، فسنسجل اسمه ونعطيه الكلمة حسب ترتيب اسمه في القائمة.

2 – عبد المجيد مزيان :

تتبعنا العرض الذي قدمه العضو الزميل المحترم إيميليو ݣارسيا ݣوميز بكامل الاهتمام، مع ما يمكن أن يقدم من تحفظ عن عدم فهمنا لجميع الأطروحات التي جاءت ملخصة. ولقد كان عرضاً مثيرا من عدّة وجوه. وقد أثار ملاحظات أهمها ما يلي :

1 – نحن كعرب ومغاربة كنا ولازلنا نعتز بتراثنا الأندلسي المشترك حكمةً وعلماً وتصوفاً وأدباً وفناًّ. ولم يخطر ببالنا أن الانصهار والانسجام الثقافي الإنساني الذي تحقق بهذه البقعة المباركة التي هي الأندلس كان نتيجة «تقارض» بين الأعداء، بل كان مجهودا مشتركا بين أقوام تعايشوا وإن تحاربوا. فعاطفة العداء في نظرنا ليست خلاّقة ولا يمكن اعتبارها مصدراً لإبداع حضاري مثل هذا الذي يشهد به التاريخ العالمي للحضارة الأندلسية التي عُدّت بحق من أروع الإبداعات الإنسانية.

2 – لو فرضنا أن التصوف الإسلامي قد تأثر بالروحانية المسيحية، فإننا لن نحرص كثيرا على رفض هذه الفكرة، مع أنها باطلة في نظرنا، إذا نظرنا إلى المسيحية

الرومانية التي عاشت بمعزل عن مناخنا الفكري، ومع هذا فإننا كمسلمين نؤمن برسالة عيسى على أنها رسالة إلهية، وأن دين التوحيد الأصلي هو دين واحد منذ رسالة أبينا إبراهيم، وتجددت الرسالة في موسى وعيسى ومحمد. وهذه الرسالة لا زالت تعد تكريما للإنسان أينما كان وكيفما كان. فخطواتنا الحضارية هي خطوات التقاء وكأن العضو الزميل المحترم يتبرأ من الالتقاء الإنساني ويحرص على التمييز والتفوق الحضاري، بينما نحن نسعى إلى الترابط والمودة، عملاً برسالة التوحيد التي هي محبة وتكريم لجميع البشر. فالتصوف عندنا مربوط ارتباطاً وثيقا بفلسفتنا الاجتماعية الداعية إلى المساواة بين الشعوب والحضارات، وحب الله عندنا لا ينفصل عن حب الناس. وهذه هي أهم ميزاته سواء كان زهدا أو تفانياً في حب الله.

3 – إذا كانت نتيجة الحوار بين الثقافات هي تأكيد الرفض والتمايز العنيف مع أحكام صارمة تقول بأن الثقافة الإسلامية ثقافة ركود وتقليد وبرودة، بينما الثقافة الأوروبية اختراع مستمر وأن هناك اختلافاً نوعيا جنسيا بين الحضارتين، فإننا ننساق إلى الاستنتاج بأنه لا فائدة في الحوار.

ولا يمكن طبعا أن نسلم بهذا المنطق لأن الإمكانات العظمى للثقافة الاسلامية وتحولات العالم الإسلامي في آسيا وإفريقيا تنبيء عن حيوية كبيرة وأن هذه الإمكانات ستفيد وتستفيد من الإنسانية الجديدة وستسعى إلى استكمال الوحدة الإنسانية بالتعاون مع كل الثقافات الإنسانية الأخرى، لأننا في عصر التقارب والتعاطف، لا في عصر الترافض، والتمايز الجنسي، ولو كان مفهومه محصورا في الانثروبولوجيا الثقافية.

3 – محمد عزيز الحبابي :

لي ملاحظتان : الأولى على الزميل جورج ماطي، والثانية على الزميل الدجاني. فأقول إن ابن ميمون وابن رشد كانا ضحية الدوغماتية. فخزانة كتب ابن ميمون أحرقت بمحضر الجمهور في مدينة تُولوز بفرنسا. أما ابن رشد فقد نفي ومُنعت بعض كتبه. لكن هذا لم يمنع أن تبقى أعمالهما أقوى من القمع، فعمّرت ووصلت إلينا. وبذلك خدم الرجلان العلم والمعرفة، وإني أوافق الأستاذ عبد المجيد في ما قاله. إن ابن ميمون وابن رشد كليهما من قرطبة، وقد ابتكرا علما مبنيا على العقل بينما تقترح علينا الحضارةُ المعاصرةُ العلمويّةَ التي أدّت إلى كوارث كثيرة ضربت الإنسانية ضربا. إلى أين وصل الأستاذ «جاك مونو» في دراسته في علم الحياة ؟ إنه وصل إلى نظرية الصدفة، لكن هذه النظرية لم تجد بعد تفسيرا منطقيا مقنعا، ولذلك فإنها تؤدي إلى باب مغلقة.

أما التاريخ فقد صار فوضى لا أوّل لها ولا آخر، وهو يسير بدون الإنسان، أو ضد الإنسان. فالأمراض تزيد كثرة... وأريد أن أعود إلى ابن خلدون لأقول إننا كثيرا ما نظلمه حينما نقول إنه مؤسس علم الاجتماع، وأظن أنه لم يؤسس علم الاجتماع، بل أسس ما هو أكثر، إنه أسس قارة علمية وهي علوم الإنسان في مقابل العلوم الوضعية. فميدان العمران المدني في رأيي أوسع من علم الاجتماع.

* * *

يوم الأربعاء 22 أبريل 1992

4 – عبد الرحمٰن الفاسي :

تدخلي في الحقيقة ليس تعقيبا وإنما هو تكميل لما قاله الأخ محمد بنشريفة الذي أرجع إليه دائما حينما أريد أن أستفسر عن أمور الأندلس. قال إن قضية «شرَّق وغرَّب» عند الغرناطيين إذا قالوا فلان شرّق يعني ذهب إلى الشرق أي إلى شرق الأندلس، وإذا غرَّب ذهب إلى غرب الأندلس، وليس أنه خرج إلى الشرق. وفي الواقع إن هذه ليست خاصة بالغرناطيين وحدهم، بل بالأندلسيين عامة، نجدها في جميع التراجم. إن قالوا شرّق فلان فبمعنى ذهب إلى شرق الأندلس، وإذا قالوا غرّب فإنه ذهب إلى غرب الأندلس. فابن حزم، لما نُهبت دُورهم من جراء قيام الفتنة، قالوا إنه شرّق ثم غرّب وإن أحد أصدقائه واسمه محمد بن إسحاق شرّق، أي أنه ذهب إلى الشرق، وهو فعلا ذهب إلى الشرق وأكمل دراسته في القاهرة وكانت له سماعات بها، مع أن المؤرخين قالوا : شرّق مع ابن حزم، وكان معه في سجن خيران العامري بألميرية. إن «ليڤي بروڤنسال» وقع في وهْم حيث ذهب مع الاصطلاح الشرقي فقال عن الحميدي الذي ذهب إلى المشرق ودرس فيه، إنه شرق أي ذهب إلى شرق الأندلس. وأعني أنه وقع في وهم اصطلاحي. وهذا كثير ما يقع فيه المستشرقون.

ثانيا : المرحلة المجهولة التي أشار إليها الأستاذ بنشريفة يمكن أن نحدّدها تحديدا آخر وهي آخر مرحلة قبل الجلاء الأخير، وتعدّ بالنسبة إلى الموركسيين مرحلة حالمة. بمعنى أنهم جلسوا فيها كأنهم في دارهم الآمنة المطمئنة، لا خوف عليهم من محاكم التفتيش ولا من أي شيء آخر، فهي مرحلة كان فيها هؤلاء العرب المسلمون بعد الهجرة وبعد قيام محاكم التفتيش، كضيوف أعزّاء. لماذا ؟ لأنهم كانوا يعرفون اليونانية، فاستُعمِلوا في ترجمة الكتب العربية التي تُرجمت العلوم اليونانية وخصوصا الطب. فلما انتهت عملية الترجمة أحيلوا على محاكم التفتيش. هذه هي المرحلة الداخلة في المرحلة التي أشار إليها الأستاذ بنشريفة.

ويبقى هناك سؤال : من أين جاءت اليونانية لهؤلاء المترجمين العرب الذين لم يلجأوا إلى الخروج أو لم يُجلوا عن ديارهم ؟ في الواقع هذه مرحلة مهمة جدّاً وغير مذكورة في التاريخ. في غرب الأندلس وعلى الأطلنطي كانت توجد مدرسة عند الفتح الإسلامي أشبه بمدرسة جنديسابور، يعني أنها تدرس فيها الفلسفة واللغة اليونانية، وكانت تابعة لكنيسة طليطلة. وهؤلاء العرب الفاتحون لما دخلوا في أيام الفتح رأوا أن هناك طائفة من الأندلسيين لاحظّ لها من العلم، لكن لما ذهبوا جهة الغرب وجدوا أناسا مثقفين. ويمكن أن أقول إن ناحية الغرب كانت في العصور المظلمة هي الوحيدة التي كانت فيها الثقافة، بل إنها أفادت حتى إيطاليا، يعني أنها كانت مضيئة و لم يشملها ظلام القرون الوسطى. فغرب الأندلس كان نيّرا وفيه أناس فهموا الدين الإسلامي وصاروا يدخلون فيه. من هنا جاءت فكرة تقريبهم التي حاول أن يصل إليها البارحة الأستاذ زنَيْبِر. فالعرب وجدوا أناسا مثقفين وقربوهم، وهذا السؤال يُطرح دائما أمام من يقرأ التاريخ : كيف صار هذا المسيحي وزيرا ؟ فوالد ابن حزم جاء من الغرب وبدون شك أن جدوده كانوا مثقفين، وجاء مثقفا، وبمجرد وصوله صار وزيرا عند المنصور ابن أبي عامر. وقد كان المرابطون المشهورون «بالرجعية» يقربونهم لأنهم فقهاء والفقه هو كل شيء. وأظن أن هذا سيفسر للأستاذ زنيبر تساؤله، فيفهم أنه كان هناك مثقفون في غرب اسبانيا على الأطلنطي دون بقية أوروبا، وهذا هو السبب في السياسة التي اتخذها المرابطون حينما قربوا إليهم فلاسفة كفاراً، فجميع الفلاسفة بالأندلس كلهم كفّار في نظرنا نحن المسلمين ومع ذلك قربهم المرابطون المتعصبون للإسلام.

الأستاذ بنشريفة ذكر من شروح «التحفة» لابن عاصم أربعة، ونسي أهم شرح وهو لأبي فحص الفاسي. ففي القرويين إذا وقع عندهم خلاف في قضية فقهية في «التحفة» تخالف فيها التاودي مع فلان أو فلان يقولون : إذا قال أبو فحص، انتهى الأمر. أظن أن السيد بنشريفة ذكر من الشروح : «التسولي». والواقع أن «التسولي» ليس بشارح «التحفة»، بل هو معلّق على شرح التاودي فقط.

* * *

يوم الخميس 23 أبريل 1992

5 – عبد الرحمٰن الفاسي :

تدخلي ليس تعقيبا وإنما هو توضيح لما جاء به الأستاذ ناصر الدين الأسد حيث تكلم على التجربة في العلم وقال : إنها تجربة عربية كما هو الواقع ونسبت بعد قرون إلى «بيكون». والتجربة أشار إليها في نفس الموضوع الأستاذ كارودي وذكر أوّلية ابن

الهيثم في هذا الموضوع، والواقع أن أول من شرح قضية التجربة وخرج بها إلى عالم العلم هو جابر بن حيان. وما نُقل عن «بيكون» إنما هو جانب صغير مما جاء به جابر ابن حيان الذي تكلم عن التجربة والنظرية معا. ولم ترد هكذا عند «بيكون» ولم تُنقل عنه، حتى لو صحّ أنه قال هذا وأعني لم تخطر لبيكون في البال قضية التجربة والنظرية، أي الجمع بينهما أو التفرقة.

ثانيا : وفي خصوص التجربة الطبية، فقد كان الرازي طبيبا سريريا، ومن أشهر كتبه «الحاوي» في عشرين جزءاً، وهو بمثابة سِجِلّ - أو كما يعبّر عنه الأطباء العرب كُنَّاشَةٍ يومية يسجل هو وتلامذته فيها الأمراض والتجارب المتوالية اليومية وما انتهى منها إلى النتيجة المطلوبة. وقد تُرجم كتابه هذا لأنه كان به وبغيره من كتبه في الطب والتشريح أعظَمَ أطباء الطب الإكلينيكي في العصور الوسطى، ترجم إلى اللاّتينية وظل عدّة قرون أعظَم الكتب الطبية.

ركّز الزميل الأستاذ عبد الهادي التازي حديثه على وثيقة تتعلق بالمساعي الحميدة التي قام بها المغرب بين اسبانيا وفرنسا، وتدخّل المغرب بالمساعي الحميدة قال عنها الدكتور عبد الهادي التازي - على أساس ما يفهم من عبارته بوضوح - إنها من الأوّليات التي التفتَ إليها القانون الدولي، فأدخِلت بين مبادئه. وأحسب أن هذا غير مقعول، لأن من جاء بأول مبادرة وأخذها عنه المقَنّنون، عليه أن يثبت أنه قام بمسح شامل لما هو من قبيل هذه المبادرة حتى يثبت به أنها أولية أولى لم تسبقها أخرى على مدى التاريخ.

وهذا مع العلم أن المساعي الحميدة في الشؤون، دولية وغيرها، تُعتبر مبادرة إنسانية لا أول لها، وأعني أنها طبيعية بين البشر. وفي الآية : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا... الآية﴾. وابن خلدون قد أشار في مقدمته إلى المبدإ المشهور عنه وهو أن على المؤرخ أن لا يتسرع بإصدار حكم إلاّ ببحث طويل قبل إعلان حكمه.

وبهذا فإذا كان مراد الزميل أن المسعى الحميد بين الدول وليد المبادرة المغربية، فهذا غير مقبول لما ذُكر، وتبقى بطبيعة الحال أهمية المسعى المغربي في هذه المبادرة المغربية التي أفادنا بها حقاً الزميل التازي. فالمسعى الحميد لا يقبل إلاّ ممّن هو أهل له في نظر الطرفين كسلطان المغرب.

6 - محمد ميكو :

إن العروض التي أتحفنا بها السادة الزملاء والخبراء هامة ومفيدة، ونستطيع القول

بأن هذه البحوث أحاطت بموضوع الدورة من مختلف جوانبه، ودرست دراسة عميقة كل محاوره، ومع ذلك يشرفني أن أدلو بدلْوي في المناقشة، لأشير إلى أن الفقه الأندلسي المغربي يمكن تقسيمه نتيجة المسح الدقيق إلى أصناف ثلاثة :

أ – صنف اندمج في مدرسة النقل والتقليد، فاهتم بالمذهب المالكي، حيث ألف المتون، والشروح، والحواشي، واستعمل النظمْ التعليمي كتحفة ابن عاصم، ولامية الزقّاق، تسهيلا على الطالب والمهتم والباحث، واعتنى بالفقه قاعدة نظرية ونازلة واقعية، إما كفتوى يقدمها الخصم، ويستأنس بها القاضي، أو كعمل قارّ مقيّد، وهو يختلف باختلاف الأمصار والأعصار حتى قيل «إن العمل الثابت بموضوع لا يلزم جريانه في غيره». ويظهر هذا جليا في اختلافه بخصوص استحقاق المرأة لسعايتها باختلاف المناطق المغربية. فقد ورد في العمل الفاسي :

وخدمة النساء في البوادي ... للزرع بالدراس والحصاد
قال ابن عرضون لهن قسمة ... على التساوي بحساب الخدمة
لكن أهل فاس فيها خالفوا ... قالوا لهم في ذاك عُرف يُعرف

كما تأكّد أن المرأة في المناطق السُّوسية تأخذ حظها الموازي لمقدار جريها فيما زاد على مال الزوج يوم دخلت به، ولا يؤثر في استحقاقها لاموتها، ولا موت زوجها، ولا استمرار عُرى الزوجية بينهما أو انفصامها. (انظر وضعية المرأة العاملة في إطار القانون الاجتماعي المغربي، مذكرة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون الخاص، إعداد أحمد إد الفقيه، صفحة 85 و86).

ب – صنف دعا إلى الاستنباط والاجتهاد، وممن يمثله الفقيهان ابن رشد المالكي، وابن حزم الظاهري.

حلل الأول وعلل وناقش واستنبط، تقيد في «بداية المجتهد» بقواعد الفقه المقارن، ونشر الخلاف العالي بأسبابه ومسبباته، الشيء الذي نعاينه في الكتاب كله، ويكفي أن نقتصر على مناقشته لمشكل حق المرأة البالغة في العقد على نفسها، وعلى غيرها لإثبات ذلك. لقد ناقش ابن رشد هذا الموضوع مناقشة تقنية إن صح التعبير، فبين أنه «لم تأت آية ولا سُنّة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح، فضلا عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسُّنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة، وكذلك الآيات والسنن التي يحتج من يشترط اسقاطها هي أيضا محتملة في ذلك، والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظها، مختلف في صحتها، إلا حديث ابن عباس، وإن كان المسقط لها ليس عليه دليل لأن الأصل براءة الذمة...» ثم قال بعد

ذلك : «لكن الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبيّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم، فإن تأخّر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. فإذا كان لا يجيز عليه السلام تأخير البيان عن وقت الحاجة وكان عموم البلوى في هذه المسألة يقتضي أن ينقل اشتراط الولاية عنه تواتراً أو قريباً من التواتر ثم لم ينقل، فقد يجب أن يعتقد أحد الأمرين : إما أنه ليست الولاية شرطا في صحة النكاح، وإنما للأولياء الحسبة في ذلك، وإما إن كان شرطا فليس من صحتها تمييز صفات الولي وأصنافهم ومراتبهم، ولذلك يضعف قول من يبطل عقد الولي الأبعد مع وجود الأقرب».

وحصَر الثاني مصادر الفقه الإسلامي بقوله : «الأصول التي لا يعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة : وهي نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ونقله الثقات، أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، ودليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا». فهو يرفض الرأي، فيقول عن خبر مُعاذ : «وأما خبر معاذ، فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك لأنه لم يُرْوِ إلا من طريق الحارث ابن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو». وعن رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري، «هذه رسالة لم يَروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه، أو ممن هو مثله في السقوط». ومع ذلك نجده استعمل في كتابه «المحَلّى» وهو ديوان الفقه الظاهري الاستصحاب، ووسع الكثير من أساليب الاستنباط، وهو باب من أبواب الرأي.

اعتبر التقليد بدعة يجب أن تُردّ، «التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان». فاجتهد وأثرى الفقه الإسلامي بحلول هامة ومفيدة، وهي تغطي فضاء واسعاً في الفقه، نذكر منها الوصية الواجبة، ذلك أن الفقه تناول موضوع الوصية فاختلفت المذاهب فيها كما يلي :

– الوصية لغير الورثة، وفي حدود الثلث مندوبة، وهو رأي الجمهور.
– الوصية واجبة للأقارب غير الوارثين، وهو رأي بعض الفقهاء.
– الوصية واجبة للوالدين، والأقربين غير الوارثين، ولغيرهم، وهو رأي آخرين.
– غير أن هؤلاء، وأولائك يَرَون أن الوجوب، هو وجوب دياني لاقضائي «قانوني».
– الوصية للوالدين والأقارب غير الوارثين واجبة ديانة وقضاء، وهو رأي ابن حَزْم حيث قال : «وفرض على كل مسلم أن يوصي لقرابته الذين لا يرثون، إما لرِقّ، وإما لكُفر، وإما لأن هناك من يحجبهم عن الميراث، أو لأنهم لا يرثون، فيوصي لهم

بما طابت به نفسه، لاحدّ في ذلك، فإن لم يفعل أعطوا ولابدّ، ما رآه الورثة أو الوصي، فإن كان والداه أو أحدهما على الكفر أو مملوكاً، ففرضٌ عليه أن يوصي لهما أو لأحدهما، إن لم يكن الآخر كذلك، فإن لم يفعل أعْطِي أو أعطيا من المال ولابدّ»، وهذه هي الركيزة الفقهية للوصية الواجبة المتعلقة بأولاد المحروم، وصورتها : مات الولد الصّلبي في حياة أبيه، أو أمه، وترك أولاداً، ولو أنه عاش إلى ما بعد وفاة أبيه أو أمه لورث منهما، وميراثه يَؤول إلى أولاده. ولكنّ موتَه قبلهما، أو معهما، جعل الميراث لإخوته فقط، فيجتمع للأحفاد مع اليُتم، وفقد العائل، الحرمانُ والفقرُ. ولذلك دخلت الوصية الواجبة في التقنينات الحديثة حيث نُصّ عليها في القانون المصري في سنة 1946، ثم نَصّ عليها القانون السوري سنة 1953، ثم أخذت بها القوانين الصادرة في تونس، والمغرب، والكويت، والعراق، والجزائر، مع بعض الاختلاف في جزئياتها.

جـ – صنف تعمق في مقاصد الشريعة الإسلامية يمثله أسمى تمثيل كتاب «الموافقات» للإمام أبي إسحاق الشاطبي، فإذا كانت أصول الفقه قد انتشر شعاعها من المشرق، فإن المقاصد قد تبلورت بعمق في كتاب هذا الإمام، وسار على نهجه المرحوم علاّل الفاسي من المغرب، والمرحوم الطاهِر بن عاشور من تونس.

لقد خدم الفقهاء الأندلسيون والمغاربة الفقه المالكي بصفة خاصة، والفقه الإسلامي بصفة عامة. فالصنف الأول حافظ على الرصيد، والثاني حقق الاستنباط والاجتهاد، والثالث فلسفه بتحديد مقاصده، وأضفى على مقولتنا المشهورة «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» بعداً علميا وموضوعيا.

7 – عبد الكريم غلاّب :

قضينا ثلاثة أيام كان فكرنا فيها سعيدا ونحن نستعرض التأثر الحضاري بين المغرب وإسبانيا، بل بين أوروبا والعالم الإسلامي في الفلسفة والعلم والأدب والفنون ووسائل الحياة المعيشة، أو التي كانت معيشة. ولعل العالم لم يعرف في تاريخه نوعا من هذا الامتزاج الحضاري الثقافي العقلي العلمي مثل ما عرفه في القرون الثمانية التي اشتركت فيها الأندلس مع المغرب في هذا البناء العقلي الحضاري المشترك، ولعلّ فترة خصبة من الحياة العقلية بين شعبين لم تترك آثارها الماضية في الحاضر كما تركتها الحياة المشتركة بين المغرب والأندلس في حاضرنا الفكري والفني وفي الدراسات التي حفلت بها جامعات المغرب والأندلس معاً عن ماضٍ صنعناه معا وأسهمنا في تنميته وبنائه.

وأعتقد أن الماضي لم يكن إلا لخدمة الحاضر. وأننا حينما نسترجع هذا الجهد

العقلي والأدبي والفني الذي عرفته إسبانيا في أوروبا وبلاد المغرب، والبلاد الإسلامية جميعها في إفريقيا وآسيا، إنما نحاول به أن نجد حاضرنا ومستقبلنا من خلال هذا الماضي. وليس من الطبيعي مطلقا أن يقع انفصام بين حضارتين عاشتا في عمل مشترك ثمانية قرون كاملة، وعاشتا تحت تأثير هذا العمل قرونا بعد ذلك. فالحضارة العقلية والفنية وحدها هي العمل الإنساني الذي لا يموت. وكما لم تمت حضارة الفراعنة والبابليين والآشوريين والصين والهند واليونان والرومان، وما تزال تتفاعل عقليا وفنيا مع حضارة الحاضر، فإن الحضارة المشتركة بين الأندلس والمغرب لا يمكن أن تموت، فلا يكون لها أثر في سير الحياة بالمغرب وإسبانيا، ومن خلالهما في البلاد الإسلامية والبلاد الأوروبية عموما. وهذه مسؤولية الأجيال المتعايشة على شاطىء المضيق الذي كان صلة وصل قوية في الماضي قبل أن يفكر أحد في الربْط القارّ، ويجب أن يكون باعثا لتجديد هذه الصلة في عصر اختفت فيه الحدود إلاّ في مظهرها السياسي.

في المغرب كما عند معظم المثقفين في إسبانيا نفكر في توظيف الماضي لبناء المستقبل المشترك. نأخذ رسالة الماضي للمستقبل مأخذ الجد. فنحن حضاريون بكل معنى كلمة الحضارة، سواء كما تمثلت في الماضي الذي درسناه في الأيام الثلاثة الماضية، أو في الحاضر الذي تعيشه شعوب العالم على مستويات مختلفة من التحضر، أو في المستقبل الذي نعمل للإسهام في بنائه. ولذلك نأمل أن نتعاون مع الشمال الذي تعاونّا معه في الماضي لنبني المستقبل المتحضر معاً، نسير في خط متوازٍ سواء كنا من أبناء الشمال أو من أبناء الجنوب.

إن التفكير في الربْط القارّ الذي راود جلالتَيْ ملكَيْ المغرب وإسبانيا يسير في هذا الاتجاه، فهو يستهدف تحطيم كل الحواجز والسلبيات للماضي القريب، والماضي السيىء الذي مرّت منه العلاقات بين الشمال والجنوب في بعض فترات التاريخ في الخمسمائة سنة الماضية. وأكاديميتنا المحترمة بتركيبها والموضوعات التي تعالجها هي بمثابة ربط قارّ مهم بين الشمال والجنوب.

وإذا كانت إسبانيا تتجه إلى الشمال بكليتها، فنحن أيضا لا نبتعد عن هذا الاتجاه، لأن حضارتنا الماضية كما رأينا في الدراسات القيمة التي ألقيت بين أيدينا كانت تسير في هذا الاتجاه المستقيم. الحضارة الفكرية والمعيشية لا تعترف بالشمال والجنوب، فقد كان الجنوب في عصر مّا شمالاً، وكان الشمال جنوباً، والفكر الإنساني لا يعترف بهذا التمزق حتى لا تسير الحياة سيرا آخر.

الربْط القارّ الحقيقي هو بناء جسر حضاري ثقافي وسياسي أيضا بين أوروبا

والعالم الإسلامي قائم على العدالة والمساواة والتعاون، وأكثر من ذلك، على الاعتراف بضرورة الجنوب للشمال في بناء المستقبل الحضاري، وضرورة الشمال للجنوب.

إن إسبانيا والمغرب أسهما في تأصيل هذا المصير في الماضي، ويجب أن يسهما فيه في الحاضر والمستقبل، وينبغي أن نضع ثقتنا في المستقبل. ولن يصنع هذا المستقبل إلاّ نحن الذين صنعنا الماضي.

وعلى إسبانيا أن تكون مع المغرب وهو يواجه مشاكله المترسّبة من الماضي، وعليها بالذات أن تكون معه وهو يتخلص من راسبة التمزيق الترابي. بصراحة عليها أن تكون شاهداً عادلاً على مغربية الصحراء. ليس فقط من أجل إقرار حقيقة تعرفها أكثر من غيرها، ولكن كذلك من أجل إزاحة كل العراقيل في وجه التعاون بين البلدين لبناء المستقبل المشترك كما أسهما في بناء الماضي الحضاري المشترك.

وهذه رسالة المثقفين الإسبانيين بالأخص، فهم الذين تحملوا مسؤولية الكشف عن الجهد المشترك في الحضارة المشتركة، وعليهم أن يكونوا رُسُل هذا الماضي إلى المستقبل.

وقد شعرنا بسعادة كبيرة، ونحن نجتمع معا في هذه القاعة، ونسير في نفس الخط الفكري دون أن يكون لخمسة قرون من السلبيات أثر في تغيير اتجاهنا أو خلخلة الاستقامة الفكرية التي كانت مبعث هذا التجمع.

نحن في المغرب نطمح مرة أخرى أن تكون بلادنا طريق العالم الإسلامي إلى التعاون مرة أخرى مع بناء العالم الجديد. فلن يكون هذا العالم الجديد بدوننا، ولن يكون على حسابنا، ولذلك فإسهامنا فيه ضرورة مستقبلية. وعلى إسبانيا والمغرب أن يقوما معا بدورهما في ذلك.

8 – عبد العزيز بنعبد الله :

بين أيديكم بحث مقتضب عن مشاركة المغاربة والإسبان في البحث عن العالم الجديد. وتدخلي هذا هو امتداد لعرض الأستاذ ناصر الدين الأسد. ولا أريد أن أستغرق أكثر من بضع دقائق لتلخيص المعطيات المغربية في هذا الباب.

فبعد تحطيم قَرطاجْ عام 146 ق.م من طرف سِيبِيُونْ الإفريقي قام المغاربة والفينيقيون بجولة استمرت ثلاث سنوات مخروا خلالها مياه بَحْر الظلمات ووصلوا إلى قارة يابسة اتضح بعدُ أنها هي أمريكا الجنوبية، حيث انشأوا مراكز تجارية على غرار المراكز المؤسسة على طول البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلنطي. وتشهد بذلك

آثار عُثر عليها في المنطقة التي سميت «البرازيل» وهي صحيفة من رُخام كشف عنها عالم برازيلي ورسم صورتها في الجزء الأول من كتابه «أنْتُروبُولُوجِي»، وقد نُقشت عليها كتابات تحمل تاريخ 125 ق.م أي بعد احتلال الرومان لقَرْطَاجْ (أي قرية حدّاج : القرية الحديثة) بنحو عقدين من السنين. كما نشرت مجلة «كاتُوليك دِيجِيسْتْ» مقالا لفريدريكْ بُول لاحظ فيه أنه يتوفر على حجج دامغة تشهد بأن مسيحيين مغاربة استقروا في أمريكا الشمالية (قبل الإسلام) في القرن الثالث للميلاد، أي حوالي ألف سنة قبل وصول كرِيسْطُوفْ كُولُومْب إليها. وأقاموا في المنطقة التي تعرف اليوم بـ «كُونِّيكْتِكِيتْ Connecticut».

ورحلة هؤلاء المسيحيين المغاربة منصوصة في كتابة عُثر عليها على صخرة الحاج مَيْمُونْ في مدينة فِكيك بالمغرب الشرقي. ويرى الأستاذ نومان طوطن رئيس قسم التاريخ بجامعة Bentley بأمريكا أن هذه الرحلة تمّت عام 84 ميلادية، وبعد ذلك بنحو سبعمائة سنة ظهر ابن رشد الحفيد وهو أندلسي من قرطبة، عاش في مراكش في ظل الموحدين وتوفي عام 595 هـ أي 1189 م، فأشار في كتابه «الكلّيات» في الطب إلى وجود قارّة يابسة وراء المحيط. وقد أكد كريسْطوف كولومْبْ نفسه أنه لم يشعر بذلك إلاّ بعدما قرأ كتاب «الكليات» هذا في ترجمته اللاتينية. وقد أشار إلى ذلك المؤرخ الفرنسي «إرْنيسْتْ رُونون» Ernest RENAN في كتابه «ابن رُشْد والرشْدية» الذي طبع في باريز عام 1923.

وقد أكدت مجلة «نيوزْويك» الأمريكية أن ملاّحين مغاربة خرجوا من مدينة أنْفَا – وهي الدار البيضاء الحالية – عام 1100 م أي 494 هـ أي قبل كريسطوف كولومب بحوالي أربعة قرون ووصلوا إلى عدة أماكن من سواحل القارة الأمريكية. ولعلها هي التي أشار إليها الشريف الإدريسي السّبتي المتوفى عام 1165 م – 561 هـ في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» حيث تحدث عن الفَتْيَة المغرّرين الذين خرجوا من لشْبونَة أو آسَفِي.

وقد أشار إلى وجود هذه اليابسة وراء المحيط قبل كلّ من ابن رشد والشريف الإدريسي مؤرخون عَرَبٌ أمثال ابن الورْدي في جغرافيته، حيث أكد أن وراء الجُزر الخالدات جزراً أخرى شاسعة، يدلّ ما وصفه بها على أنه يقصد العالم الجديد. وقد عاش ابن الوردي هذا في القرن الرابع عشر الميلادي قبل كريسطوف كولومب بنحو مائة سنة. وقد نبّه هو نفسه على أن ابن عَرَبي المُرْسِي قد أشار قبله إلى وجود مناطق مأهولة غربي المحيط الأطلنطيكي. وقد عاش ابن عربي قبل كريسطوف كولومب بثلاثة

قرون. وأما الأصبهاني صاحب «مسالك الأبصار» فقد لاحظ أحدُ ثلامذته نقلا عنه وجود هذه القارة، وذلك قبل كريسطوف كولومب بمائة وخمسين سنة حيث توفي الأصبهاني هذا عام 1348م أي 740 هـ.

وهنالك مراجع عديدة بعدة لغات (الفرنسية والإسبانية والانكليزية) مثل «أمريكا قبل الميلاد» للأستاذ باري فيل (Barry Fell)، وقد نشرت عام 1977، و«الأفارقة في العالم الجديد» للأستاذ إيفون سيرْتيما صدرت عام 1977، و«إفريقيا والكشف عن أمريكا» للأستاذ لِي وينّر صدرت عام 1923 في ثلاثة أجزاء، و«البرابرة في أمريكا» للأستاذ كوفي صدرت في الجزائر عام 1930.

9 – خواكين ڤالڤي

لقد تتبعت بكثير من الاهتمام مداخلة السيد ݣارودي، وأريد أن أنقل إليكم أنه قد تم أخيراً إصدار كتابين اثنين لمؤلفين مرموقين حول عهد حكم القوط. وأحب كذلك إخباركم بإمكان تصحيح بعض المراجع الواردة في النص الكامل لمداخلتي التي قرأتها أمس، والمتعلقة بالحقبة الأخيرة من عهد القوط وبداية العهد الإسلامي بإسبانيا.

أورد الأستاذ ناصر الدين الأسد، من جهته نصوصاً جغرافية للحميري والبكري. أما كتاب الحميري فمهم، لكنه غير أصيل، إذ ينقل نقلاً حرفياً عن الإدريسي والبكري. والإدريسي نفسه ينقل عن البكري.

وفي معرض الكلام عن الرحلة التي قام بها مغامرون انطلاقا من لشبونة، يجب القول إن لشبونة كانت تسمى أيام الرومان والقوط ليسبونه. وكان أصل الكلمة في ذلك الوقت لاصقاً باسم أوليس، بطل طروادة الذي جال في البحر المتوسط بحثا عن جزيرة كالِبْسو، تلكم الجزيرة التي كان بعضهم يتصورها قريبة من سَبْتَه، بين سبته وبليونس. لذلك فإن البكري كان يستعمل مراجع إفريقية ولاتينية، ويورد تقاليد كانت موجودة. ولابد من التأكيد على أهمية ما يُقرأ للمسعودي الذي يرجع إلى الأعمال الأساسية ويسري منها، خصوصاً لأرسطو في «كتاب الأرض والسماء» و«كتاب الأقطار العليا» الذي نجد فيه معلومات مفيدة عن الملاحة وعن المحيط الأطلنطي.

10 – عزّ الدين العراقي :

سيتعلق تدخلي القصير هذا بتثنية على ما قاله زميلنا السيد أطُّو دِهَبْزْبُور في بداية

هذه الجلسات وما قاله كذلك صباح اليوم الأستاذ عبد الكريم غلاب. ذلك أننا عشنا خلال هذه الأيام الثلاثة في ظلال نموذج حضاري متميز، ما بين الجانبين الشمالي والجنوبي لمضيق جبل طارق، كان له أثر عظيم على مسيرة الحضارة الإسلامية بما لاشك فيه، وهذا الأمر يعترف به الجميع.

والذي أريد أن أؤكد عليه اليوم هو أنه يجب أن نستخلص العبرة من العوامل الإيجابية التي أثّرتْ إيجابيا على هذا الماضي المشترك، لنسير على ضوئها في بناء المستقبل، خصوصا وأننا على أبواب، ونعيش تحولات كبيرة تتمثل في تجمعات بَشَرية وتتمثل في تأثر الاقتصاد العالمي بما يجري في دولة كبيرة أو صغيرة في العالم على باقي الدول الأخرى. ونعيش في هجرات بشرية كبيرة ربما لم يعرف التاريخ مثلها في القديم، وتؤثر، إن سلباً وإن إيجابا، على مسيرة الحضارة في البلدان التي تستقبل هذه الفئات الكبيرة من البشر. على كل حال، نحن هنا في المغرب، نؤمن بضرورة هذه التكتلات، ونسعى إليها، ونحضّر ونهييء أنفسنا لها لأن المغرب هو أحد ورثة هذه الحضارة العظيمة التي تتمثل في الأندلس، وهو الذي يمثل الجانب العربي – الأمازيغي المسلم فيها، وإسبانيا تمثل الجانب الآخر الذي أصبح اليوم مشتركا بين مجموعة كبيرة يطلق عليها «العالم الغربي» باختصار.

قلت بأننا نحن في المغرب نبني هذا المستقبل، نبنيه عمليا بعدما اقتنعنا سياسيا بضرورته، نبنيه عمليا، عندما نتطلع إلى مشاركة اقتصادية مع دول أوروبية مجاورة، بل إلى القارة الأوروبية كلها، ونتطلع إليه ونحضّر له، بتفتحنا الثقافي الهام على دول أوروبا وأمريكا. ويكفي كمثال على هذا، إقبالنا على تعلم اللغات الأجنبية بحيث لا يدخل شاب مغربي إلى الجامعة إلا وهو يملك إلى جانب اللغة العربية الوطنية، لغة أجنبية متمثلة أساسا في الفرنسية أو الإسبانية أو الإنجليزية أو الألمانية.

إذاً هناك رغبة سياسية مبدئية، وهناك تحضير علمي لبلورة هذه الفلسفة.

وأضيف أنني أشرت إلى الهجرة البشرية إذ كثيراً ما توصف هذه الهجرة عن طريق اليد العاملة فقط، ولكنني أشير إلى العدد الهائل من العلماء المغاربة الذين يساهمون منذ اليوم، في النهضة العلمية والتقنية والاقتصادية، في أوروبا وغيرها. ويكفيني كذليل على هذا أنه منذ ثلاث أو أربع سنوات، كان مركز البحث العلمي الفرنسي قد تقدم بإجازات لخمسة عشر من المتفوقين في البحوث العلمية في باريس، كان من بينهم خمسة مغاربة ومن بين هؤلاء الخمسة، فتاتان اثنتان.

إذاً، نحن هنا في المغرب كمثال، نحضّر لهذه التجمعات، ونحضر لها لتصور حضاري، ينبغي أن يكون عليه ما يسمى بالنظام العالمي الجديد.

وبودنا أن تكون لدى بلدان الشمال نفس الرغبة. لانشك في أن هناك نخبة تعمل لهذا. ولكن يجب أن تتسع الدائرة إلى أن يصل الاقتناع إلى مستويات أوسع وأكبر، وأن تترجم هذه الرغبة في قرارات سياسية ملموسة تكون لصالح المجتمعين معا.

هذا هو التعليق، أما الجزء الثاني من تدخلي، فهو يتقدم باقتراح علمي وهو أننا استمعنا إلى عروض متشعبة، فيها جوانب تقنية كبيرة ربما لا تهم إلا المتخصصين القلائل في ميادين متعددة، في الفقه والطب والجغرافيا والفنون وفي كل ما راج بيننا. ألا يكون من المفيد أن نُكوِّن لجنة من بين إخواننا من الإسبان والبرتغال والمغاربة، لنستخرج من هذه العروض كلها نماذج من التراث العربي الإيبيري التي ساهمت به المجموعة العربية الإيبيرية في النهضة العالمية والعلمية والتقنية ؟ هذا اقتراح تبنيته شخصيا، وفي الحقيقة تقدم به الأستاذ أمبْروكجي، كما تقدم به الأستاذ ناصر الدين الأسد، وأرجو أن يدرس بعناية لترى الأمانة العامة كيف يمكن أن تترجمه.

11 – السيد أحمد مختار امبو

أريد أن أعقب على بعض ما جاء في كلمة الزميل ناصر الدين الأسد فيما يتعلق بالرواد الذين سبقوا كريستوف كولمبس، وكذلك على ما جاء في كلمة الزميل عبد الكريم غلاّب، وسأضيف كذلك تعليقا قصيرا على ما قاله الدكتور عز الدين العراقي.

إذا كانت رحلةِ كريسطوف كلومبس قد طبعت البداية الاستعمارة الأوروبية لأمريكا مغيّرة بذلك وجه العالم بأسره، فإن المؤرخين يؤكدون على أن هذه الرحلة لم تكن الأولى من نوعها لملاح ينتمي، كما يقال، للعالم القديم، نحو أمريكا. وقد أشار السيد بنعبد الله إلى بعض الملاحين العرب، ونذكر كذلك أنه كان هناك وجود إفريقي مهم بأمريكا يرجع إلى ما قبل القرن الخامس عشر. وقد تركت لنا بعض الحضارات التي كانت قائمة قبل كولومبس أكثر من دليل على ذلك.

وفي هذا السياق هناك بعض القصص العربية التي تزودنا بالمعلومات التي أعطاها الامبراطور المالي منسا موسى خلال رحلته لأداء مناسك الحج في القرن الثالث عشر. فمنسا موسى يبلغنا أن سلفه بكاري الثاني قد أرسل بعثة بحرية عبر المحيط الأطلسي انطلاقا من الشواطىء السينغالية مستعملا مئات عديدة من المراكب من نوع لا زال يستعمل إلى الآن.

كان بكاري الثاني مقتنعا أنه عند توجهه إلى الغرب سيجد أراضي آهلة بالسكان.

وقد قام بعض الأساتذة من جامعة دكار و«المعهد الأساسي لإفريقيا السوداء»،

بمناسبة الذكري المأوية الخامسة لرحلة كريسطوف كولمبس بتنظيم ندوة دولية حول رحلة بكاري الثاني والقيام برحلة تشبه تلك التي عبر بها المحيط الأطلسي وبنفس النوع للمراكب التي استعملها بكاري الثاني. ويتمنى هؤلاء الأساتذة التعاون مع أكاديميتنا ومع معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، وهم واعون بالعلاقات الهامة التي كانت توجد بين إفريقيا الغربية حيث لعبت امبراطورية مالي الإسلامية دوراً هاماً طوال عدة قرون، في المجال الفكري والثقافي المغربي الأندلسي.

والجزء الثاني من كلمتي يتعلق بما قاله السيد غلاب منذ حين إذ أود أن أحيط مجمعكم الموقر علما أنه عقب الحرب العالمية الثانية وفي إطار علمي باليونيسكو، بُذِلَت جهودٌ جبارة لتصفية الجو في العلاقات بين الدول الأوروبية : بين ألمانيا وبولندا، وبين إيطاليا والنمسا، وخاصة شمال إيطاليا الذي كان محتلا كما تعلمون من قبل النمساويين لوقت طويل. وقد انكبت هذه الجهود حول مراجعة الكتب المدرسية في مادة التاريخ لحذف كل ما يخص الايديولوجيا والأفكار الوطنية البعيدة عن الحقائق التاريخية. وكانت هذه الكتب المدرسية تهدف إلى التأثير بطريقة غير مباشرة على وعي وحساسية وسلوك أجيال عديدة.

وهنا أطرح السؤال : هل الوقت لم يحن بعد لبذل نفس الجهود فيما يخص العلاقات بين المغرب وإسبانيا ؟ على أساس أن لهما تاريخاً مشتركاً طوال قرون مضت، تاريخاً يتعين النظر إليه بطريقة مختلفة دون أن نشوه أي جانب منه مستندين إلى مصادر حقيقية ووثيقة، وأن نحذف من الكتب المدرسية كافة الوقائع التاريخية التي من شأنها أن تثير الشك والحقد، لنقيم العناصر المشتركة التي تسمح بتفاهم أعمق بين الشعوب.

سيدي مدير الجلسات أود أن تأخذوا بمأخذ الاهتمام هذا الجزء من كلمتي على أنه اقتراح مقدم لدراسته من قبل الأكاديمية ومن قبل راعيها حتى يتسنى للجانبين المغربي والإسباني، وذلك استناداً إلى التجربة التي أشرت إليها بخصوص ألمانيا وبولاندا من جهة، وإيطاليا والنمسا من جهة أخرى، أن ينظرا في مسألة مراجعة الكتب المدرسية وإعادة صياغتها بطريقة تكون متماشية أكثر مع التاريخ، توخياً لتفاهم أكبر بين الشعبين.

12 – عبد الهادي التازي :

فيما يتصل بتعليق لي على الأستاذ المكي الناصري عندما كان يتحدث عن ابن بَرَّجَالْ أريد أن أقول للأستاذ بأن المغرب سيحتفل في آخر هذه السنة بهذا الرجل الذي كان له وزن على مستوى التاريخ الدولي. ومن غير أن نديع سراً فجلالة الملك الحسن الثاني هو الذي أمر بهذه الالتفاتة الكريمة في الصيف الماضي بمراكش.

الموضوع الثاني الذي أريد أن أغتنم الفرصة لأتخلص منه وهو السؤال الذي طرحه* زميلي العزيز فيما يتصل بالوثيقة التي قدمتُها هنا والتي تعتبر في نظر المؤرخين الأوروبيين وخاصة منهم الذين يهتمون بالتاريخ الدولي، ركيزة أساسية فيما يتصل بالمساعي الحميدة، لأنها أولاً تنص نصاً على أن العاهل المغربي يخاطب مَلِك فرنسا ويقول له : «بالرغم من أنني لا أتفق معك في دينك ولا مع مَلِك إسبانيا في دينه، ولكني يهمني أن نكون جميعا متصالحين». ويقول في آخر الرسالة : «إذا حصل ما يمكن أن يكون قد أغضبك من قِبَل الملك المذكور فأنا مستعد لتذليل الصعاب». فيما يتصل بهذه الوثيقة حاولتُ أن أجد نصا مكتوبا صريحا حول ما يتصل بالمساعي الحميدة كقانون، كشيء مكتوب فلم أجده إطلاقا. واسمحوا لي أن أعترف لكم بذلك، فالوثيقة الوحيدة التي وجدتها هي هذه الوثيقة. ونظرا لكون المادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية التي تنص على أن المحكمة الدولية تعتمد على ما كان صدر وما كان أبرم وما اتُّفق عليه من اتفاقيات فقد وجدتُ في هذه الرسالة مصدرا ورصيدا بارعا فيما يتصل بالمساعي الحميدة على نحو ما وُجدت في القوانين الأخرى التي تعرضت لها المقالة.

13 محمد عزيز الحبابي :

حدثنا الأستاذ محمد علي مكّي عن التصوف في الأندلس وفي المغرب وعلاقته بالتصوف في المشرق، أظن أن العلاقة ليست متينة إلى الحدّ الذي أظهره العرض ولكن هناك فرق كبير. الزوايا المغربية يمكن أن نعبر عنها بأشياء تشبه الأحزاب السياسية اليوم، تُكوّن المناضلين، ولا تُعلّمهم الزهد كما في المشرق، بل تعلمهم النضال من أجل حماية المغرب. وثانيا حينما تكوّن فيهم الأخلاق والتعلق بالقيم الإسلامية الحقيقية فإنها تجعل منهم مصلحين إمّا مرابطين على الحدود للوطن، وإما مصلحين للأوضاع السياسية والمجتمعية في داخل البلاد. والمغاربة والأندلسيون – كما جاء عن الأستاذ محمد ميكو – كانوا فقهاء أكثر منهم صوفيين. فإذا أحصينا النتائج الفقهية من حواشيَ وتعاليقَ وتفاسير وتأويلات نجد أنها كثيرة جداً أكثر من كل الأعمال الصوفية.

أقول للأستاذ الزعفراني عن المثال الذي أعطاه عن سلطان مغربي قديم قام بحماية اليهود، إننا نذكر مثلا وقع في الحرب الأخيرة وهو عندما اتخذ محمد الخامس موقفا ضدّ حُكم «ڤِيشِي» وقائدَيْه «بِيتّان» و«لاَڤَال» والقوة الألمانية التي كانت وراءهما حينما طُلب من اليهود أن يجعلوا على سدّتهم علامة وهي نجمة صفراء. فقال محمد الخامس – والوثيقة موجودة الآن في الذخائر بوزارة الخارجية بفرنسا – «هؤلاء مواطنون مغاربة

لا حقّ لكم أن تفرضوا عليهم ما تفرضون على اليهود بأوروبا». وهكذا حماهم من الخزي والعار. ثم أقول للأستاذ الزعفراني : إن عنوانه يخالف العرض، لأن العنوان فيه الإبداع الفني أو الأدبي، ولكن لم نسمع أمثلة أدبية أو فنية. كنا نريد ذلك لأن عندنا اليوم حركة شعرية وقصصية فلسطينية ممتازة وتطالب بالتصالح، نريد أن نرى هل هناك ما يقابلها في الحركة الأدبية الإسرائيلية حاليا ؟

خطاب الاختتام

عبد الوهاب ابن منصور
مدير الجلسات

ها نحن أكملنا بعون الله تعالى أشغال دورتنا، واستوفينا بحث الموضوع الذي اختير لها من أكثرِ أوجُهِه، واستمتعْنا بالإنصات إلى زملائنا وخبرائنا وهم يصولون ويجولون متحدثين عن التراثِ الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، فانفسحت أمامنا آفاق جديدة لما كنا نعلمه، وأحِطْنا علما بجوانب مما كنا لا نعلمه، وتأكد من خلال ما سمعنا موجزا وما سنقرأه مطوّلا ما نحن مقتنعون به من عظمة الموضوع وأهميته.

إنه تراث نعتزُّ به نحن المغاربة والإسبانيين، لأنه صنعُ أيدي أجدادنا، وثمرة تفكيرِهم وعصارةُ أذهانِهم، وأعتقد أنه جديرٌ باعتزازِ غيرنا خليقٌ بإعجابهم وتقديرهم، لأنه كان في العصر الوسيط صلة الوصل بين حضارات وثقافات الأسلاف، وبين حضارات وثقافات الأخلاف، أعني حضارتنا المُعاصرة، وثقافتنا المُزامنة، ولولاه لبقيَتْ كثيرٌ من معالمِ التاريخِ محتجبةً خرساء، نستنطقها فلا تتكلم، وندعوها فلا تُجيب.

إنه تراث رحب الجناب واسع العطاء، إن كان عربيَّ اللسانِ إسلامي الدين فخيرُه شمل الناسَ قاطبةً في هذه المنطقة بالخصوص من عالمنا القديم، تعاونَ على خلقه وإبداعه – قبل أن نُوَرّثَهُ – عقولٌ نيرة، وأفكارٌ خلاقة، وتشجيعاتٌ ملوكية، وعزائمُ قويةٌ كان همها الأكبر أن تمدن وتحضر، وتُهذّبَ الطباع الجامحة وتُروِّضَ النفوس المستعصية، وتزيح المصاعب التي تعترض الماشين في سبُل الحياة، أي أن تجعلَ عيشهم أكثر يُسراً وأشدَّ إمتاعا.

ولقدْ سعِدنا بالنظرة المادية لجانب من بقايا هذا التراث عندما قُمنا عشية أمس بزيارة قصر الحمراء في هذه المدينة الجميلة، بعدما سعدنا خلال اليومين الماضيين وهذا

الصباح بإطلالاتٍ فكرية وروحية على جوانب متعددةٍ منه ونحن نستمع إلى عروضكم القيمة وتدخلاتكم البعيدة.

إن طرق هذا الموضوع في هذا البلد الجميل ومن طرف أكاديمية المملكة المغربية ينبغي أن يكون حافزاً قوياً وعاملاً فعّالا يدفعنا نحن المغاربة وسكان شبه جزيرة إيبريا أهل هذه المنطقة إلى وضْع اليد في اليد لتقوْية أواصر التعاون الحضاري والثقافي مثلما فعل أجدادنا من قبل، وأن نمْحُوَ من الأفكار والأنظار كل أسباب التوتُّر والخيالات المُثيرة، سيما ونحن نسعى لربط قارٌ بين البلدين تتجاوز منافعُه ما فعله هِرقل من قبل، لأنه سيمكِّن – بعد إنجازه – الإنسان الساكن في سْتوكْهولْم من الوصول بسيارته إلى رأس الرجاء الصالح، كما سيمكن من إيجاد وسيلة أكثر قوة من الوسائل الحالية الموجودة لتفاعل الحضارات وتمازج الثقافات، وذلك ما يهدف إليه مؤسسُ هذه الأكاديمية وراعيها جلالة الملك الحسن الثاني المحبُّ للعلم والراغب في السِّلم الساعي في الخير، وما يهدف إليه رعاياه من ورائه.

إن إدارة أكاديمية المملكة المغربية لتتقدم بشكرها وتعرب عن عرفانها لجميع الذين ساهموا في إنجاح هذه الدورة، من زملاء وخبراء مقتدرين، ومنهم من لبَّى دعوتها وجاء لشهودها من جهات بعيدة متحملا عن رضى متاعب السفر، ومن مسؤولين إسبانيين، لاسيما الحاكم المدني لغرناطة ورئيس بَلَديتها الذين ذللوا كثيراً من العقبات المتعلقة بالإقامة والنقل وموضع الاجتماع، ولا تَنسَى إدارة الأكاديمية، وهَي تُزجي المدحَ والثناءَ، الهيأة الإدارية التي بذلت جهودا مضنيةً أحيانا وخلال عدة شهور لإعداد هذه الندوة وكذلك هيأة الترجمة التي لم تقصر في نقل التدخلات فوريا من لغة إلى أخرى رغم دقة الألفاظ وكثرة المصطلحات التي لم يتمرس التراجمة بها لأنها ترجع إلى عهدٍ قديم.

وأملنا أن تجمعنا دورةٌ بل دوراتٌ أخرى بالمغرب وغيره، ونحن أشد قوة وأكثر حماسا لخدمة الثقافة ودعم جانب الحضارة بقلوب متسامحة وأفكار متعاطفة، وتلك هي الغاية القصوى والمهمة الكبرى لأكاديمية المملكة المغربية.

Direction scientifique et l'ensemble du personnel administratif de notre Académie pour leur constante disponibilité et pour les moyens mis en œuvre pour la diffusion des documents et autres moyens de travail.

Je déclare terminée la présente sesion. A bientôt.

DISCOURS DE CLOTURE

Abdelwahab Benmansour
Directeur des Séances

Nous voilà parvenus au terme de nos travaux. Nous avons pu cerner le thème à travers ses multiples aspects, grâce aux excellentes communications qui nous ont été présentées aussi bien par nos collègues de l'Académie que par nos amis experts. Ainsi, nous pouvons à présent entrevoir des horizons nouveaux dans cet héritage andalou, et nous pouvons exprimer notre fierté d'y voir l'œuvre de nos aieux. Je ne doute pas que d'autres que nous ont de multiples raisons d'admirer ce partimoine, et de s'y reconnaitre car il avait constitué la culture de leurs grands-parents au Moyen-Age.

C'est un héritage hospitalier, tolérant et riche. D'expression arabe et de confession islamique, il a diffusé ses bienfaits parmi tous les hommes de l'ancien monde, car il était le fruit d'une pensée éclairée, encouragée souvent par des souverains dont le souci était de répandre la justice parmi leurs peuples et de perpétuer leur règne par leur contribution au développement du savoir. C'est ce que nous avions à l'esprit lorsque nous rendions visite hier soir aux admirables vestiges du palais de l'Alhambra.

Tout celà nous encourage, nous les Marocains et vous les Espagnols en particulier, à œuvrer pour promouvoir nos liens culturels, et bannir ce qui pourrait aliéner notre futur commun. Travaillons ensemble. Mettons-nous à la réalisation de projets communs, comme cet ouvrage considérable qu'est la Liaison Fixe qui sera à la fois le trait d'union du bon voisinage, de la continuité historique et du rapprochement de deux continements.

Mesdames, Messieurs.

Au terme de nos travaux, je voudrais remercier toutes les personnes qui ont contribué au succès de cette rencontre. Je citerai nos propres collègues, et aussi nos invités experts dont l'apport est enrichissant. J'adresse mes félicitations aux traducteurs dont la tâche n'est pas toujours aisée en pareille circonstance. L'expression de notre gratitude ira tout particulièrement à nos amis responsables espagnols pour la qualité de leur chaleureux accueil. Je remercie notre Secrétaire Perpétuel pour la parfaite organisation de cette session, ainsi que la

pas aussi intime et qu'il y a des différences. Les zawyas au Maroc pourraient être comparées aux partis politiques d'aujourd'hui. Elles formaient des militants. Elles ne leur enseignaient pas l'ascèse comme en Orient, mais leur enseignait le combat pour protéger les terres du Maroc et d'Andalousie. Elles enseignaient aussi les principes de religion et de morale. Ces militants défendaient les frontières ou veillaient au bien-être politique et social. Les Marocains, comme l'a dit M. Miko, étaient plus des théologiens que des mystiques. D'autre part, je voudrais m'adresser à M. Zafrani à propos du sultan qui avait autrefois protégé les Juifs, pour lui rappeler que durant la dernière grande guerre, le regretté Mohammed V avait pris position contre le gouvernement de Vichy, et contre Pétain et Laval qui lui demandaient que les Juifs Marocains portent l'étoile jaune. Mohammed V refusa (le document se trouve au ministère des affaires étrangères) en avançant que les Juifs du Maroc étaient citoyens marocains et ne pouvaient subir ce que subissaient les Juifs d'Europe. Je voudrais dire aussi à M. Zafrani que le titre de son exposé contraste avec le contenu. Le titre fait penser à la création artistique, et nous n'avons pas entendu d'exemples de cette création. Je dis cela car nous connaissons en ce moment une activité créatrice palestinienne intense dans les domaines de la poésie et du roman qui appelle à la réconciliation. Nous aimerions savoir s'il y a de l'autre côté, du côté israélien, quelque chose de semblable ?

négativement, la conscience, la sensibilité et le comportement de nombreuses générations.

Je me demande, Monsieur le Président de séance, si le moment n'est pas venu, d'entreprendre le même effort en ce qui concerne les rapports entre l'Espagne et le Maroc qui ont eu pendant des siècles une histoire commune. Histoire, souvent rapportée différemment. Il s'agit, sans déformer en quoi que ce soit, la réalité historique fondée sur des sources sûres, d'une part, d'éliminer des manuels scolaires des deux pays, tous les éléments qui n'ont rien d'historique et qui sont de nature à susciter la suspicion et parfois même, la haine ; d'autre part, de mettre en valeur les éléments communs qui plaident en faveur d'une meilleure compréhension entre les deux peuples.

Monsieur le Président de séance, je voudrais que vous preniez en considération cette dernière partie de mon intervention comme une proposition que l'Académie et bien sûr son Protecteur, pourraient étudier, afin que les autorités espagnoles et marocaines puissent, d'abord en se fondant sur l'expérience que j'ai indiquée entre l'Allemagne et la Pologne et entre l'Autriche et l'Italie, examiner le problème d'une révision éventuelle des manuels scolaires dans un sens plus conforme à l'histoire et surtout ceci pourrait déboucher sur une meilleure compréhension entre les deux peuples.

12 - Abdelhadi TAZI :

M. M. Makki Naciri a parlé d'Ibn Barrajan. Je voudrais rappeler que le Maroc se prépare à fêter le souvenir de ce grand homme vers la fin de cette année, à l'initiative de Sa Majesté le Roi Hassan II.

Le second point de mon intervention est relatif au document que j'ai présenté ici et qui constitue aux yeux des historiens européens un élément fondamental de la pratique des « bons offices », car il met en évidence que le Souverain marocain s'adressait au Souverain de France en ces termes : Malgré Mon désaccord en religion avec vous et le roi d'Espagne, il M'intéresse que nous vivions tous en bonne entente. Il ajoute ailleurs : Si quelque chose vous indisposait de la part du roi (d'Espagne), Je me tiens prêt pour aplanir les difficultés.

A propos de ce document, j'ai tenté en vain de trouver des textes qui puissent étayer de manière explicite l'aspect juridique des « bons offices » que pourrait revêtir ce document. Je dois reconnaitre que je n'en ai point trouvé. C'est pourquoi j'ai cru voir ici une certaine illustration du principe de la médiation, et je me sens encouragé en cela par l'article 38 du statut de la Cour internationale de justice selon laquelle ladite Cour s'appuie dans ses délibérations sur tout acte ou tout accord passé autrefois.

13 - Mohamed Aziz LAHBABI :

M. Mohamed Ali Makki nous a entretenu de la mystique en Andalousie et au Maroc, et de sa relation avec la mystique en Orient. Je pense que cette relation n'est

humaine ? J'aimerais que cette proposition, déjà faite par mes amis Ambroggi et Nassir Eddine al-Assad, soit l'objet d'une étude sérieuse de la part de la direction scientifique.

11 - Amadou Mahtar M'BOW :

Ma brève intervention est motivée d'une part, par certaines considérations relevées dans la communication de notre confrère Monsieur Nasser-Eddine Al-Assad sur les précurseurs de Christoph Colomb, et d'autre part, par l'intervention de notre confrère Monsieur Abdelkrim Ghallab et j'y ajouterais aussi un peu, par l'intervention que je viens d'entendre du Docteur Laraki.

S'il est vrai Monsieur le Président, que le voyage de Chistoph Colomb, marquant le début de la colonisation européenne de l'Amérique, a changé la face du monde, certains historiens soutiennent que ce voyage n'a pas été le premier d'un navigateur de ce qu'on convient d'appeler l'ancien monde vers l'Amérique. Monsieur Benabdallah d'ailleurs a fait référence à des navigateurs arabes. On signale notamment une présence africaine non négligeable bien avant le 15ᵉ siècle en Amérique. Des témoignages laissés par les civilisations dites précolombiennes en fourniraient notamment de très nombreuses preuves. A cet égard, des chroniques arabes, dont je donnerais la référence à notre confrère Monsieur Al-Assad, rapportant des informations données par l'Empereur du Mali, Mansa Moussa à l'occasion du fameux pèlerinage qu'il effectua à la Mecque au 13ᵉ siècle. Mansa Moussa y signale que son prédécesseur Bakari II avait entrepris depuis les côtes sénégalaises une expédition maritime à travers l'Atlantique avec plusieurs centaines de bâteaux d'un type utilisé encore de nos jours. Bakari II était convaincu, qu'en se dirigeant vers l'Ouest, il y trouverait des terres habitées. Des professeurs de l'Université de Dakar et de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire ont entrepris justement à l'occasion du 500ᵉ anniversaire du voyage de Christophe Colomb, d'organiser un colloque sur le voyage de Bakari II et d'entreprendre même une traversée de l'Atlantique avec le même type de bâteaux qu'il utilisa. Ils ont souhaité du reste à ce sujet, coopérer avec notre Académie, avec l'Institut Supérieur des Études Africaines de Rabat, étant conscients des liens importants qui ont existé entre l'Afrique de l'Ouest où l'Empire musulman du Mali a joué un rôle prépondérant pendant plusieurs siècles et l'espace spirituel et culturel maroco-andalou.

La seconde partie de mon intervention porte sur ce qu'a dit Monsieur Ghallab, tout-à-l'heure. A cet égard, je voudrais informer notre honorable compagnie, qu'après la deuxième guerre mondiale et dans le cadre de l'UNESCO, des efforts importants ont été faits en Europe pour assainir le climat dans les relations notamment entre la Pologne et l'Allemagne et entre l'Italie et l'Autriche ; évidemment l'Italie et l'Autriche, à propos de la question du Nord de l'Italie, qui avait été occupé, vous le savez, par les Autrichiens pendant longtemps. Ces efforts ont porté sur la révision des manuels scolaires d'histoire pour en éliminer tout ce qui relevait plus de l'idéologie et de la propagande nationaliste que de la réalité historique. Les éléments de ces manuels scolaires avaient eu très souvent pour effet, d'influencer

et que déjà à cette époque, l'on trouve l'étymologie du mot Licipona qui est lié au nom d'Ulysse, le héro de Troie et qui navigue à travers toute la Méditerranée à la recherche de Calipso, l'île que certains localisent à proximité de Ceuta, entre Ceuta et Belionis. Donc Al-Bakri qui utilise des sources gréco-latines montre une certaine série de légendes, de traditions déjà existantes et il faut souligner également l'importance qu'a la lecture des œuvres d'Almassoudi, car il utilise et cite clairement les œuvres fondamentales d'Aristote sur la terre et le ciel «Kitab Al ard wa Sama» et l'œuvre de météorologie «Kitab al aqtar» où l'on trouve des notes très intéressantes concernant la navigation et un certain nombre d'idées sur l'Océan Atlantique.

10 - Azzeddine LARAKI :

Je voudrais ici exprimer mon accord avec MM. Otto de Hasbourg et Abdelkrim Ghallab. Nous avons vécu trois jours sous les auspices d'un modèle de civilisation unique associant le Nord et le Sud du Détroit de Gibraltar et bénéfique à la culture islamique.

Je voudrais insister en particulier sur la nécessité de méditer sur les aspects positifs qui ont contribué à l'éclat de ce passé commun, afin de nous en inspirer pour bâtir le futur commun. Surtout en ce temps où nous voyons se former des regroupements humains régionaux et où l'économie mondiale dépend de ce qui se passe dans tel ou tel pays, sans parler des migrations humaines qui se produisent sous nos yeux et qui pourraient influencer positivement ou négativement les cultures des pays receveurs.

De toutes façons, nous autres marocains croyons à la nécessité de ces regroupements et nous nous préparons à les assumer, car nous sommes parmi les héritiers de la civilisation andalouse. Nous préparons l'avenir d'une manière effective, car nous aspirons à une association économique avec les pays européens de notre voisinage, puis avec toute l'Europe. Notre ouverture au plan intellectuel est l'un de nos atouts. Notre multilinguisme est un exemple. Un jeune marocain arrivant à l'enseignement supérieur connait une des langues étrangères : le français, l'anglais, l'espagnol ou l'allemand - en plus de sa langue nationale.

Lorsque nous parlons de migration humaine, nous pensons souvent à celle de la main-d'œuvre. Je voudrais signaler qu'il s'agit aussi de nombre de diplômés marocains résidant en Europe et ailleurs, qui participent par leur savoir et leurs compétences aux domaines de la science, de la technologie et de l'économie. Je voudrais donner pour exemple de cela, le fait qu'il y a cinq ans, le CNRS avait attribué des bourses aux cinq compétents parmi les chercheurs : quatre d'entre eux étaient des Marocains, dont deux jeunes filles. Donc, ici, nous nous préparons, il serait souhaitable qu'il en fût de même au Nord.

Dans un tout autre domaine, et à l'écoute de ces exposés fort compétents et difficiles, domaines de spécialistes en théologie, en médecine, en géographie... ne serait-il pas plus intéressant de constituer une sous-commission comprenant nos amis du Portugal, d'Espagne en plus des Marocains, afin d'extraire de ces exposés des modèles du patrimoine arabo-ibérique ayant fait avancer à grands pas la civilisation

l'Atlantique car le Maroc se trouve sur une ligne de latitude favorable. L'auteur affirme que des Marocains catholiques avaient habité en Amérique du Nord au III^{e} siècle. c'est-à-dire mille ans avant l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique. Ils s'étaient établis dans l'actuel Etat de Connecticut. Le voyage de ces Marocains catholiques est rapporté aussi sur une pierre trouvée à Figuig au Maroc oriental. Barry Fell a analysé et traduit les inscriptions qui y avaient été rédigées par un témoin de l'événement revenu à son pays, au lieu dit «Tit» près d'Azemmour, reconstruit par le sultan Mohamed III en 1182 H, et connu sous le nom de Madinat Assiba'. De Castries en a parlé ses « Sources inédites de l'histoire du Maroc, les Saadiens et le Portugal ». Le P^{r} Norman Totten, directeur du département d'histoire à l'Université de Bentley aux USA pense que cet événement eut lieu en 480.

Averroès qui a vécu à Marrakech en 1189. indiquait dans son ouvrage de médecine « Colliget » qu'il existe une terre ferme au-delà de l'Atlantique. Christophe Colomb affirme qu'il n'avait l'assurance de l'existence de cette terre qu'après la lecture de « Colliget » dans sa traduction latine. L'historien français E. Renan exprime la même affirmation dans son livre «Averroès et l'averroisme».

D'autre part, la revue « Newsweek » rapporte que des Marocains quittèrent la ville d'Anfa (l'actuelle Casablanca), en 1100 et arrivèrent à plusieurs sites du continent américain. C'est peut-être à celà que faisait allusion Al-Idrissi dans son ouvrage « Nouzhat Al-Moushtaq » (1165.) lorsqu'il traitait « des jeunes gens » qui avaient quitté Safi. Nous savons que C. Colomb a lu le livre d'Al-Idrissi qu'il avait dans sa bibliothèque. Nous en avons la preuve dans l'exposition tenue à Florence au début des années 80. Le livre y était exposé avec des annotations de la main de Colomb lui-même. Nous savons que celui-ci, natif de Gênes, s'était mis au service de l'Espagne, puis se rendit au Portugal en 1476 pour persuader son roi de l'aider dans son expédition vers les Indes, qu'il croyait être l'Amérique. Le roi refusa et il alla en Espagne où il trouva plus de compréhension. Il prit la mer dans trois embarcations le 3 août 1492. Il arriva en Amérique le 12 octobre à Guanahani, puis à Cuba, enfin à Haïti.

9 - Joakin VALVE :

J'ai suivi avec beaucoup d'attention la communication de Monsieur GARAUDY et je voulais simplement dire que très récemment on a publié deux importants volumes dûs aux meilleurs spécialistes sur le régne Wisigoth, Je voudrais indiquer également que dans la bibliographie de la version complète de ma communication que j'ai lue hier, l'on pourrait peut-être corriger certaines références concernant notamment les derniers moments du royaume wisigoth et le commencement de l'Islam en Espagne, à la suite de ce brillant exposé de Monsieur GARAUDY.

Maintenant, en ce qui concerne la communication de Monsieur Nasser Eddine AL-ASSAD, il a cité les textes géographiques de Al-Himyari et Al-Bakri. L'œuvre de Al-Himyari est très importante mais elle ne présente aucune originalité ; en fait il copie textuellement Al-Idrissi et Al-Bakri. Par ailleurs, Al-Idrissi copie lui-même Al-Bakri. Et concernant cette fameuse expédition des aventuriers de Lisbonne, il faut dire qu'à l'époque romaine, à l'époque wisighoth, Lisbonne s'appelait Olicipona

Je crois que le passé n'est là que pour servir le présent, et que lorsque nous faisons appel au passé qu'a connu l'Espagne et le Maroc, c'est dans le but de nous retrouver dans ce présent que nous vivons.

Au Maroc et en Espagne, nous pensons pouvoir mettre à profit le passé pour servir le futur commun, en prenant au sérieux le message du passé.

Le projet de liaison fixe, qui a préoccupé LL.MM. les rois du Maroc et d'Espagne va dans ce sens. Il a pour but d'abolir les obstacles qui se sont dressés pendant un passé récent et mauvais dont ont souffert les relations entre le Nord et le Sud. Notre Académie est, à sa manière, une autre liaison fixe par sa composition et par les thèmes qu'elle est appelée à aborder.

La vraie liaison fixe est l'établissement d'un pont politique et culturel entre l'Europe et le monde islamique fondée sur la justice, l'égalité et la coopération.

L'Espagne se doit d'être aux côtés du Maroc alors qu'il fait face aux problèmes hérités du passé, en particulier ceux relatifs à l'émiettement de son territoire national, et, pour franchement parler, l'Espagne devra être le témoin équitable de la marocanité du Sahara. C'est la mission des intellectuels d'Espagne en particulier, car ayant eu la charge de faire découvrir notre effort commun passé, ils ont aussi la charge de transposer le passé au futur.

8 - Abdelaziz BENABDELLAH :

Les Phéniciens, en fondant Carthage au Nord de l'Afrique en 814 A.J., et Carthagène près de Murcie en Espagne en 223 A.J., étaient les précurseurs de la découverte de l'Amérique, pendant qu'ils effectuaient leurs sorties dans l'Océan Atlantique. Hannon avait voyagé auparavant le long des côtes d'Afrique occidentale au V[e] siècle et avait été l'initiateur.

Les Phéniciens, installés au Nord de l'Afrique et en Espagne, avaient, après la destruction de Carthage par Scipion l'Africain en 146 A.J., effectué un périple durant trois ans, pour arriver à une terre appartenant à l'Amérique du Sud où ils avaient installé des comptoirs semblables à ceux qu'ils avaient fondés en Méditerranée et sur les côtes atlantiques. Les vestiges découverts dans la zone du Brésil actuel témoignent encore de ce fait. Parmi ces vestiges, il y a une pièce de marbre découverte par un savant brésilien, qui en a donné une image dans le premier tome de son ouvrage « Anthropologie ». La pièce porte des inscriptions dont la date 125 A.J. c'est-à-dire environ deux décennies après l'occupation de Carthage par les Romains. L'Algérien Tawfiq Almadani commenta dans sa revue en 1343 H. cette découverte en reproduisant la première partie de l'inscription en langue punique. Un autre livre fut publié à Buenos Aires au sujet de l'arrivée des Phéniciens en Colombie. La revue « Catholic digest » publia un article de F.J. Pohl dans lequel il est dit « si nous jetons un coup d'œil sur la carte, nous remarquons que les côtes marocaines occupent quelques 2500 miles le long de l'Atlantique, jalonnées de ports bons pour la pêche. Les Marocains avaient acquis du savoir en matière de vents, de courants marins et de mouvements de bancs de poissons. Ces Marocains avaient aussi sans doute traversé

d'Azaqqaq. Elle a institué des règles théoriques projetées dans des cas où elles auraient à donner des solutions à des cas pratiques, dans les *Fatwas* présentées par les plaideurs et traitées par les cadis, ou en guise de règles à visée pratique, mais soumises à conditions selon le temps et le lieu, à telle enseigne qu'il a été dit qu'une pratique liée à un lieu particulier ne peut être transposée à un lieu différent. Ces variations sont constatées de manière nette dans le cas de la femme en quête de ses droits selon le lieu de résidence au Maroc (cas de Fès et du Souss, voir « le statut de la femme au travail dans la juridiction sociale marocaine », thèse de diplôme d'études supérieures en droit privé, par Ahmed Id Alfaqih, pp. 85, 86).

b) Une catégorie prônant l'Ijtihad, représentée par le malikite Ibn Roshd (Averroès) et le dhahirite Ibn Hazm. Le premier est l'homme de l'analyse et de la déduction. Dans son ouvrage « Bidayat Al-Moujtahid », il s'est conformé au rite malikite tout en insistant sur le cas du « désaccord au plus haut degré » dans les causes qui l'ont provoqué. Tout l'ouvrage est jalonné de telles considérations, mais qu'il nous suffise de distinguer le cas du droit de la femme pubère destinée à contracter mariage – ou à marier – en l'absence de son protecteur ou tuteur. Averroès a débattu de cette question de manière technique, si j'ose dire, et soutient qu'il n'existe pas de texte coranique ou de texte prophétique explicites quant à la soumission de la légalité du mariage à la présence du tuteur. Les textes sacrés avancés en la matière pour appuyer la condition du tuteur ne relèvent pas du domaine du certain, mais de celui du possible. Le législateur, dit-il, s'il avait voulu instituer le tuteur, il l'aurait fait en précisant ses attributs : catégorie, degré parental...

Quant à Ibn Hazm, il a ainsi défini les sources de la législation islamique : « les fondements qui nous sont donnés de connaître du législateur, sont au nombre de quatre : 1) le texte coranique ; 2) les dires du prophète dont l'inspiration divine est la règle et dont la véracité est établie, transmise par des savants probes ; 3) le consensus des théologiens de la nation.

c) Catégories ayant insisté sur les finalités de la religion islamique, représentée par Abi-Isshaq Al-Shatibi dans son ouvrage « Al-Mouwafaqat », et par Allal El Fassi du Maroc et Tahar ben Ashour de Tunisie.

Ainsi, les théologiens marocains et andalous ont beaucoup fait pour le rite malikite et pour la théologie en général. La première catégorie de théologiens a œuvré pour sauvegarder le patrimoine ; la deuxième a réalisé l'Ijtihad ; la troisième a philosophé en entrevoyant les finalités. Ainsi s'est réalisée la formule bien célèbre « la législation islamique reste valable en tous lieux et pour tous les temps ».

7 - Abdelkrim GHALLAB :

Nous avons vécu des moments de bonheur alors que nous voyions défiler le cortège des interférences civilisationnelles entre le Maroc et l'Espagne, ou plutôt entre l'Europe et le monde islamique dans les domaines de la philosophie et des sciences, en littérature, dans les arts et dans les choses de la vie quotidienne. Le monde n'a jamais connu dans son histoire une intégration semblable à celle connue durant les huit siècles de l'édification entreprise en commun par l'Andalousie et le Maroc.

reste inexpliqué dans les sources historiques. A l'Ouest de l'Andalousie se trouvait une école semblable à l'école de Jundissapour où l'on pouvait étudier la langue et la philosophie grecques et qui dépendait de l'église de Tolède. Les Arabes, venus en Andalousie tout au début, remarquèrent qu'il y avait deux sortes de gens : les gens de l'Ouest, en particulier étaient cultivés. Nous pouvons dire que la région occidentale était la seule à posséder les lumières de la connaissance qu'elle avait propagée jusqu'en Italie. Cette partie de l'Andalousie, ainsi cultivée, avait vite compris l'Islam et avait vu ses gens se convertir à cette religion. Cela avait encouragé les Arabes à approcher ces hommes de culture-question qu'a suscitée hier M. Znïber et qui permet de répondre à la question : comment un chrétien pouvait devenir ministre ? Le père d'Ibn Hazm était venu de l'Ouest, ses grands-parents étaient sans doute cultivés. Il était devenu ministre d'Al-Mansour Ibn Abi-Amir dès son arrivée.

* * *

Jeudi 23 avril 1992

5 - Abderrahmane EL FASSI :

M. Nassir al-Dine al-Assad a parlé de l'expérience en science et a dit, comme c'est le cas, qu'elle est le fait des Arabes et qu'elle fut attribuée ensuite à Bacon. De son côté, M. Garaudy a parlé de l'expérience et a développé la primauté d'Ibn al-Haytam en la matière. En réalité, celui qui a expliqué la question de l'expérience et qui l'a réalisée en science est Jabir Ibn Hayyane. Ce qui a été relaté de Bacon est une partie seulement de ce qu'avait réalisé Jabir Ibn Hayyane qui avait considéré l'expérience dans son double aspect théorique et pratique.

Dans l'expérience en médecine, c'est Ar-Razi (Razès) qu'il faut citer, car c'était un clinicien. Son œuvre *Al-Hawi* (Contens) en 20 volumes est l'ensemble des observations médicales qu'il a pu recueillir en compagnie de ses étudiants, pour aboutir aux résultats escomptés. Notre ami Abdelhadi Tazi a insisté sur l'importance d'un document sur les « bons offices » entrepris par le Maroc dans un conflit survenu entre la France et l'Espagne. Et notre ami de dire que le document figure parmi les premiers reconnus par le droit international. Je pense que cela ne peut être valable, car celui qui détient pareille primauté, devra avoir fait une large entreprise de reconnaissance en la matière avant de dire que ce qu'il détient constitue le premier événement en la matière.

6 - Mohamed MIKO :

Les exposés introduits par nos éminents collègues et experts sont fort intéressants. Ils ont cerné le thème de notre session par ses nombreuses facettes. J'aimerais, de mon côté, prendre part au débat, pour indiquer que le *Fiqh* (théologie) maroco-andalou peut fait l'objet de divisions en trois catégories :

a) Une catégorie intégrée à l'école suiviste et traditioniste. Elle a concerné le rite malikite. Des textes versifiés à visée didactique y ont été composés ainsi que des exégèses et des annotations comme dans la *Tohfa* de Ibn Assim et dans la *Lamyia*

qui sont en cours dans le monde islamique en Asie et en Afrique sont signes de grande vitalité. Ces potentialités apporteront beaucoup à l'humanité future et profiteront aussi d'elle, afin que se réalise l'union des hommes grâce à la coopération de toutes les cultures.

3 - Mohammed Aziz LAHBABI :

J'ai à faire deux remarques, l'une adressée à M. Mathé, la seconde à M. Dajani : Maimonide et Averroès furent les victimes du dogmatisme. La bibliothèque de Maimonide a été brûlée publiquement à Toulouse, tandis que Averroès a été exilé et quelques uns de ses ouvrages furent interdits. Mais cela n'a pas empêché que les œuvres de ces grands savants nous parviennent.

Je suis, d'autre part, tout à fait d'accord avec M. Meziane. Averroès et Maimonide sont tous deux de Cordoue. Ils inventèrent une science fondée sur la raison. Tandis que la civilisation actuelle nous propose le scientisme qui nous a menés à de nombreuses catastrophes, car où en est Jacques Monod en biologie ? Il en est à la théorie du hasard qui n'a pas encore bénéficié d'explication raisonnable et convaincante et qui mène à l'impasse.

Quant à la marche de l'histoire, elle est une anarchie, elle se fait sans l'homme ou contrairement à l'homme.

Je voudrais revenir à Ibn Khaldoun pour dire que nous l'accablons si nous disons de lui qu'il est le fondateur de la sociologie. Je pense qu'il n'a pas fait cela. Il a fait plus. Il a fondé un continent scientifique que sont les sciences de l'homme.

* * *

Mercredi 22 avril 1992

4 - Abderrahmane EL FASSI :

Mon intervention n'est pas une remarque, mais un complément à ce qu'a dit mon ami Mohammed Benchrifa auquel je me réfère souvent quand je m'interroge sur l'Andalousie.

L'expression « sharraq wa gharrab » qu'emploient les Grenadins, dit-il, quand ils veulent dire qu'une personne se déplace vers l'Est ou vers l'Ouest, ne signifie pas que la personne se dirige vers l'Orient ou vers l'Occident, mais vers l'Est ou l'Ouest de l'Andalousie. Cette expression, par ailleurs, n'est pas perticulière aux Grenadins, elle est employée par tous les Andalous.

La période inconnue dont a parlé M. Benchrifa est la période qui a précédé le départ et l'exil. C'était une période qui ressemblait à un rêve, car les Mauresques l'ont vécue comme si elle était sûre, comme s'il n'y avait pas d'inquisition. Les Morisques l'ont vécue sans inquiétude, car on les laissait – eux qui connaissaient le grec – traduire les sciences grecques et la médecine en particulier. Une fois leur tâche finie, ils étaient traduits devant les tribunaux et étaient l'objet d'inquisition. Une question reste posée : d'où venait le grec à ces traducteurs arabes qui ne s'étaient pas encore exilés et qui n'étaient pas encore expulsés ? Ce point est important et

INTERVENTIONS AUX DEBATS DE MESSIEURS LES ACADÉMICIENS ET EXPERTS

Mardi 21 avril 1992

1 - Abdelwahab BENMANSOUR :

Les exposés faits par nos collègues – membres et experts – étaient présentés selon trois axes : 1) l'importance de l'héritage civilisationnel commun au Maroc et en Espagne ; 2) l'importance culturelle, y compris ce que les Andalous avaient écrit sur leur pays ; 3) la philosophie d'Averroès en particulier.

Nous voudrions, après cela commencer les débats afin de terminer nos travaux aujourd'hui.

2 - Abdelmajid MEZIANE :

C'est avec un grand intérêt que nous avons suivi l'intervention de l'éminent collègue Emilio Garcia Gomez, avec cependant, les réserves que nous pouvons dire à l'encontre de certaines thèses émises. Et voici mes remarques les plus importantes :

1) Nous autres, Arabes et Musulmans, sommes fiers de cet héritage andalou commun, exprimé dans les domaines de la philosophie, de la science, de la mystique, de la littérature et des arts. Nous n'avons jamais pensé que l'intégration culturelle réalisée sur cette bonne terre était le fruit d'emprunts qui se sont passés entre ennemis. C'était un effort commun fait par des peuples qui ont vécu ensemble même s'ils se sont combattus. Le sentiment d'animosité est, à notre avis, incapable d'invention, et il n'est pas possible de le considérer comme source de création civilisationnelle à l'instar de ce que nous rapporte l'histoire de la civilisation andalouse.

2) Nous ne pourrons admettre que l'on dise que la mystique islamique a été influencée par la spiritualité chrétienne. Cependant, nous autres Musulmans, nous croyons que la mission de Jésus est une mission divine, et que la croyance en l'unicité de Dieu est une, depuis notre père Abraham. Le même message s'est renouvelé en Moïse, en Jésus et en Mohammed. Ce message en appelle à sauvegarder la dignité de l'homme quel qu'il soit et partout où il est. Notre marche est entreprise en vue de la rencontre, et j'ai l'impression que l'honorable collègue fuit cette rencontre. Il tient à faire valoir la différence et la supériorité, alors que nous sollicitons l'harmonie et l'amitié en conformité avec le message. La mystique est, chez nous, liée intimement à notre philosophie sociale qui prône l'égalité entre les peuples et les cultures. L'amour de Dieu est, chez nous, inséparable de l'amour du prochain.

3) Si le résultat du dialogue des cultures consacre la négation de l'autre, la différence outrageante assorties du jugement solennel que la culture islamique est une culture de mimétisme et statisme, alors que la culture européenne est infiniment novatrice, alors il n'y a plus d'intérêt à continuer le dialogue.

Nous ne pourrons naturellement pas accepter ce mode de pensée, car les immenses potentialités de la culture islamique ainsi que les profonds changements

DÉBATS

Abdelaziz BENABDALLAH

ENRICHISSEMENTS MUTUELS ENTRE L'ANDALOUSIE ET LE MAROC EN ARCHITECTURE

L'auteur rapporte des exemples d'architecture où l'Andalousie et le Maroc se sont enrichis mutuellement aux temps des Almoravides, des Almohades et des Mérinides. Le Maroc, après la chute de l'Andalousie, a continué d'entretenir l'art architectural andalou et même de le faire évoluer dans des directions nouvelles. La dynastie alaouite, surtout, a donné dans cet art le meilleur d'elle, témoins le mausolée Mohamed V de Rabat et d'autres ouvrages.

THE MUTUAL ENRISHMENTS BETWEEN ANDALUSIA AND MOROCCO IN ARCHITECTURE

The author brings back architectural examples where Andalusia and Morocco have been enrished mutually during the periods of Almoravids, Almohads and Merinids. After the fall of Andalusia, Morocco continued to entertain the andalusian architectural art and even to make it developed in new directions. The actual dynasty of the Alawid's, particularly, has given to this art all the best of itself ; as a withness, we have the Mohamed V mausoleum in Rabat and other construction works.

Nasser Eddine AL-ASSAD

L'AVANT CHRISTOPHE COLOMB

Les historiens ont souvent ignoré les apports arabes aux domaines des sciences, lorsqu'ils ont écrit l'histoire de la Renaissance. Il est permis de dire que l'expédition de C. Colomb n'a pu être possible sans ces apports qui ont permis l'utilisation de la boussole, des cartes et des connaissances géographiques, sans compter l'usage des chiffres arabes qui ont permis les progrès de l'algèbre et de l'astronomie, ainsi que les œuvres arabes traduites en latin et en hébreu. Aussi, est-il d'importance capitale que les Arabes procèdent à un travail de rectification de l'histoire écrite pour remettre les choses en place.

THE PERIOD BEFORE CHRISTOPHER COLOMBUS

The historians have often ignored the Arabs' contributions in the domaine of sciences, when they have written the history of the Renaissance.

It is allowed to say that the expedition of Christopher Colombus could not be possible without these contributions which have permitted the use of the compass, maps, the geographical knowledges and arab numbers which have permitted the progress of Algebra and astronomy, in addition to the Arabic works translated into Latin and into Heberew. Consequently, it is of main importance that the Arab initiate a rectification's work of the written history in order to put things back in their place.

Abderrahmane EL FASSI

IBN HAZM L'HISTORIEN, A TRAVERS LE DHAHIRISME ET L'USAGE DE L'ESPRIT RATIONNEL

Il y a lieu de parler d'Ibn Hazm l'historien. C'est l'idée que développe l'auteur en s'appuyant sur les écrits du grand savant andalou, dans lesquels il découvre une importante matière historique, ainsi que sur les écrits de ses contemporains.

IBN HAZM THE HISTORIAN, THROUGH THE DHARIRISM AND THE USE OF RATIONAL SPIRIT

We have to refer to Ibn Hazm the historian. It is the idea that the author develops, leaning on the writings of the great anda lusian scholar, in which he discovers an important historical matter, in addition to the writings of his contemporaries.

Abdelhadi TAZI

L'HÉRITAGE COMMUN ANDALOU-MAROCAIN : LE DROIT INTERNATIONAL PUBLIC

Il existe bon nombre de documents andalou-marocains tels les correspondances, les accords qui pourraient être considérés comme autant de références en droit international.

L'interdiction de la course en mer, le principe du pavillon protecteur des biens nationaux, la pratique des bons offices entre Etats sans considération de préalables religieux, l'immunité diplomatique et consulaire... constituent une matière de réflexion pour ceux qui voudraient voir ici les débuts de la mise en place des fondements du droit international.

THE COMMON ANDALUSIAN - MOROCCAN INHERITANCE : THE PUBLIC INTERNATIONAL LAW

There are a large number of andalusian - Moroccan documents, such as correspondences, agreements which could be considered as much references in international law.

The prohibition of sea piracy, the pavilion's principle protecting national goods, the practice of good offices between states without any consideration of religious conditions, the consular and diplomatic immunity... constitute a matter of reflexion for the ones who would like to find here the beginnings of first turns of the international law's foundations.

addressed to the sultan of Morocco Mohamed Cheikh, first monarch of the Wattassid's dynasty. Abou Abdellah requests the asylum in Fes and apologizes to the sultan and to the islamic community for the disaster which has stricken the andalusian islam through his person and during his reign.

Mohamed KETTANI

L'AMOUR DIVIN DANS L'HÉRITAGE ANDALOU

Après une introduction sur le soufisme en général, l'auteur traite du soufisme influencé par le néo-platonicisme et du soufisme qui procède du salafisme sunnite. dans une seconde partie de sa communication, il étudie l'influence du soufisme andalou à travers l'ouvrage d'Ibn Al-Khatib : «Rawdat At-Taarif Bil-Hob Asharif».

THE DIVINE LOVE IN THE ANDALUSIAN INHERITANCE

After a general introduction on sufism, the author deals with the sufism influenced by the neo-platonicism and with the sufism wich proceeds from the sunnit salafism.

In the second part of his communication, he studies the influence of andalusian sufism through Ibn Al-Khatib's work : «Rawdat Al-Taarif Bil-Hob Asharif».

Mohamed BENCHARIFA

LES NAWAZILS DE GRENADE D'IBN ASSIM (Fils)

L'exposé commence par faire remarquer l'importance de l'œuvre théologique écrite par les Andalous dans le rite malékite. Il présente le poème didactique d'Ibn Assim de Grenade, dont la matière juridique fut un événement, et qui fut expliqué par le fils de l'auteur, Abou Yahya (XV° s.). Cette œuvre comprend les Nawazils de Grenade qui sont des actes de jurisprudence liés à des faits survenus dans les domaines du statut personnel ou communautaire et qui n'avaient pas solution dans la pratique juridique habituelle.

THE GRANADA'S NAWAZIL OF IBN ASSIM'SON

The presentation bigins by noticing the importance of the theological work written by the andalusians in the malekite rite. It presents the didactic poem of Ibn Assim from Granada of which the juridical matter was an event and which has been explained by the author's son, Abou Yahya (XVth century). This work contains the Granada's nawazil, which are acts of jurisprudence related to facts which happened in the domaine of personal or communal statute and which did not have any solution in the regular juridical practice.

Ziryab has brought from bagdad the musical knowledge of his time and has created a school in Andalusia, where the lute has been performed as a preeminent instrument. We could distinguish at that time, the academic singing in classical Arabic language and the popular singing, when the «nouba» of andalusian music was taking shape.

Mahmoud Ali MEKKI

L'HÉRITAGE COMMUN ANDALOU-MAROCAIN : LE SOUFISME

Le soufisme en andalousie commence avec Yomn ben Rizq de Tolède. Il continue avec Ibn Massarra qui, ayant puisé aux sources de Dou Noun Al-Misri crée une véritable école soufite andalouse. L'auteur traite, en passant, de l'amour divin chez Rabéa Al-Adawya et Ibn Al-Farid, Il expose les apports de deux grands : 1 - Ibn Arabi de Murcie, dont l'itinéraire andalou-oriental et les écrits constituent jusqu'à nos jours l'une des écoles les plus florissantes du soufisme ; 2 - et Ibn Al-Khatib, homme d'Etat et homme de lettres, auteur de Rawdat at-Taarif Bil-Hob Asharif.

THE COMMON ANDALUSIAN - MOROCCAN INHERITANCE : THE SUFISM

The sufism in Andalusia begins with Yomn ben Rizq from Toledo. It continues with Ibn Massarra who has created a genuine andalusian sufist school after he has derived the sources from Dou Noun Al-Misri.

The author deals casually with the divine love in the works of Rabea Al-Adawya and Ibn Al-Farid. He sets out the contributions of the greats : 1 - Ibn Arabi from Murcia of which the oriental andalusian itinerary and the works, constitute until nowadays, one of the most flourishing school of sufism ; 2 - and Ibn Al-Katib, a statesman and a man of letters, author of Rawdat at-Taarif Bil-hob Asharif.

Abdelwahab BENMANSOUR

LE TOUT DERNIER DOCUMENT PRODUIT DANS L'ANDALOUSIE MUSULMANE

L'auteur rappelle les circonstances de la chute de Grenade. Il rapporte le texte intégral de la lettre du roi déchu Abou Abdellah (Boabdil) adressée au sultan du Maroc Mohammed Cheikh, premier monarque de la dynastie wattasside. Abou Abdellah sollicite l'asile à Fès et s'excuse auprès du sultan et de la communauté islamique du désastre qui frappa l'islam andalou à travers sa personne et durant son règne.

THE VERY LAST DOCUMENT PRODUCED IN THE MOSLEM ANDALUSIA

The Author brings back the circumstances of the Granada's fall. He reports the complete text of the letter of the dethroned king Abou Abdellah (Boabdil),

1 - The Technological backward state of Morocco, estimated at nearly two centuries, to become impregnated with the arabo-islamic culture.

2 - The visceral relation of Morocco with Andalusia from the mid XIth century to the mid XIIIth century.

In spite of the independence of Andalusia which came of it, the human and cultural relations have subsisted between the two shores.

Ahmed Sidqi DAJANI

NOTRE ÉPANOUISSEMENT A L'EXEMPLE DE LA CIVILISATION ANDALOUSE

La méditation sur l'éclat de la civilisation andalouse et le rôle que celle-ci a pu jouer dans le bassin méditerranéen, ainsi que le modèle qu'elle fut nous incitent à réfléchir sur l'intérêt pour l'humanité de toujours considérer que cette civilisation peut être un exemple à suivre aujourd'hui et demain.

OUR FLOWERING AT THE ANDALUSIAN CIVILIZATION'S EXAMPLE

The meditation on the brilliancy of the andalusian civilisation and the role that it could have played in the Mediterranean basin, in addition to the model that it has been, incite us to reflect on the interest for the humanity to always consider that this civilization could be an axample to follow today and tomorrow.

Abbas AL-JIRARI

LA MUSIQUE ET LE CHANT DANS LA CIVILISATION ANDALOUSE

La musique et le chant constituent un témoignage encore vivant de la splendeur andalouse. Dans sa genèse, cette musique a hérité du patrimone chrétien local, des rythmes arabes importés, le tout façonné par des musiciens venus de toutes parts, du Héjaz et de l'Iraq en particulier. Ziryab apporta de Baghdad le savoir musical de son temps et créa en Andalousie son école où se fut accompli le luth en tant qu'instrument prééminent. On distinguait alors le chant académique en langue arabe classique et le chant populaire, alors que la «nouba» de la musique andalouse prenait forme.

MUSIC AND SINGING IN THE ANDALUSIAN CIVILIZATION

Music and singing constitute an evidence still living of the andalusian splendour, At its origin, this music has inherited from the local christian heritage and from the imported arabic rythms ; the whole is fashioned by musicians who came from all parts, particularly from the Hejaz and Iraq.

Mohamed Allal SINACEUR

L'AVERROISME LATIN

Averroès a fait de la logique le fondement du savoir philosophique. Il a séparé le scientifique du religieux. L'averroisme a évolué selon trois trajectoires :

1 - L'averroisme hébreux.

2 - L'averroisme latin.

3 - L'averroisme postérieur qui a dominé le Moyen-Age à travers les écoles italiennes de Padoue et de Bologne.

THE LATIN AVERROISM

Averroes has made of logic the foundation of the philosophical knowledge. He has separated the scientific from the religious. The averroism has been developed according to three paths :

1 - The hebrew averroism.

2 - The latin averroism.

3 - The posterior averroism which dominated the Middle Ages through the italian schools of Padoue and Bologne.

Mohamed ZNIBER

LA DÉMARCHE COMMUNE MAROCO-ANDALOUSE DANS LA PHILOSOPHIE ET LES SCIENCES EXACTES

L'interpénétration des faits historiques du Maroc et de l'Andalousie rend nécessaire la révision des idées reçues. Nous avons une vision séparatiste de ces faits historiques : pourtant, cette vision pourrait être vraie pour l'Andalousie, mais seulement pour la période qui va du début de l'histoire andalouse à la fin du XI° siècle, Elle ne pourrait être vraie pour le Maroc pour deux raisons :

1 - Le retard chronologique du Maroc, estimé à deux siècles environ, à s'imprégner de la culture arabo-islamique.

2 - La relation viscérale du Maroc à l'Andalousie, du milieu du XI° siècle au milieu du XIII°. Malgré l'indépendance de l'Andalousie qui s'en suivit, les rapports humains et culturels ont subsisté entre les deux rives.

THE COMMON MOROCCAN - ANDALUSIAN THOUGHT PROCESS IN PHILOSOPHY AND THE EXACT SCIENCES

The interpenetration of the historical facts of Morocco and Andalusia makes the revision of received ideas necessary.

We have a separatist vision of these historical facts : nervertheless this vision could be true for Andalusia but only for the period which goes from the biginning of the andalusian's history to the end of the XI^{th} century. It could not be true for Morocco for two reasons :

Mohamed Habib BELKHODJA

LA CIVILISATION ANDALOUSE A TRVERS LES DEUX ÉPITRES D'IBN HAZM ET DE SHAQONDI

Exposé de la pensée andalouse et son influence sur le Maghreb à travers deux documents rapportés l'un par Ibn Bassam dans sa «Dakhira», l'autre par Al-Maqqari dans son ouvrage «Nafh at-Tib». Le premier document est l'épitre d'Ibn Hazm qui est une apologétique de l'Andalousie et ses grands hommes. Le deuxième est celle de Shaqondi qui va dans le même sens.

THE ANDALUSIAN CIVILIZATION THROUGH THE TWO EPISTLES OF IBN HAZM AND SHAQONDI

Presentation of the andalusian thought and its influence on the Maghreb through two documents, of which the first one is reported by Ibn Bassam in his «Dakhira» and the second is reported by Al-Maqqari in his work «Nafh at-Tib».

The first document is the epistle of Ibn Hazm who is an apologetics of Andalusia and its great men, The second is the one of Shaqondi who goes in the same way.

Abdelmajid MEZZIANE

L'ÉCOLE D'AL-ABILI ET SON RÔLE DANS LE DIFFUSION DU NÉO-AVERROISME AU MAGHREB

Dans l'introduction, l'auteur fait connaitre l'averroisme traditionnel et ses rapports avec les courants de pensée musulmans et chrétiens. Il traite ensuite d'un néo-averroïsme développé cette fois par Al-Abili et son école, dont le rayonnement a duré pendant une bonne partie du début du VIII° s. de l'Hégire. Al-Abili lui-même n'a pas écrit, mais s'est consacré à l'enseignement et a renouvelé la pensée d'Averroès à travers ses étudiants durant deux générations.

THE ABILI'S SCHOOL AND ITS ROLE IN THE SPREADING OF THE NÉO-AVERROISM IN THE MAGHREB

The author explains in the introduction, the traditional averroism and its relation with the moslem and christian trends of thoughts. Then, he deals with the neo-averroism developped, this time, by Al-Abili and his school of which the influence has remained during a great part of the biginning of the hegira's VIIIth century. Al-Abili himself did not write, but he consacred himself to teaching and he has renewed the thought of Averroes through his students, during two generations.

Mohamed Bencharifa

NOTRE SOLLICITUDE COMMUNE A L'ÉGARD DE L'HÉRITAGE ANDALOU

Il s'agit ici d'une introduction au présent colloque. C'est un bilan général des rapports entretenus entre le Maroc et l'Andalousie depuis l'avènement de l'Islam en Espagne jusqu'à sa chute à la fin du 15° siècle. Après quoi le Maroc s'est constitué lieu de refuge des andalous et héritier du patrimoine andalou.

L'auteur rend hommage à tous ceux qui travaillent sans relâche pour l'entretien de ce patrimoine, y compris les arabisants espagnols.

OUR COMMON CONCERN WITH RESPECT TO THE ANDALUSIAN INHERITANCE

It concerns an introduction to the present conference. It is a general balance - sheet to the relation entertained between Morocco and Andalusia since the advent of Islam in Spain until its fall at the end of the XV^{th} century.

After this event, Morocco became a place of refuge for andalusians and the heir of the andalusian heritage.

The author compliments all the ones who have worked without stopping for the upkeep of this heritage, including the spanish arabic scholars.

M'hamed BEN ABOUD

L'IDENTITÉ CULTURELLE ANDALOUSE DANS L'ÉPITRE D'IBN HAZM

On ne manque pas de s'interroger sur certains aspects de la culture andalouse, du fait des controverses qui ont jalonné cette culture et qui ont surgi entre les lettrés de l'Orient et de l'Occident musulmans. Le dialogue est recommandable afin d'élucider la question, à condition qu'il soit pratiqué à deux niveaux : d'une part dans le cadre des faits historiques et culturels ; d'autre part dans l'épitre d'Ibn Hazm et dans toutes autres sources du V° siècle de l'Hégire.

THE ANDALUSIAN CULTURAL IDENTITY IN THE EPISTLE OF IBN HAZM

We do not fail to wonder about certain aspects of the andalusian culture, by the fact of these controversies which have marked out this culture and which have arisen between the oriental well-read men and the occidental moslems. The dialogue is recommendable in order to elucidate the question, on the condition to be applied at two levels : on the one hand, in the frame of historical and cultural facts and on the other hand, in the epistle of Ibn Hazm, and all other sources of the hegirian V^{th} century.

ABSTRACTS

6) La crise de la philosophie islamique en Andalousie

a) *Après Averroès*

Averroès avait été le plus important des penseurs andalous et également le sommet de l'aristotélisme du Moyen-Age. Sa gloire en tant que Commentateur par antonomase d'Aristote, avait éclipsé quelques éléments les plus positifs de sa pensée. Les averroïstes latins avaient développé quelques unes de leurs idées, comme celle d'une philosophie indépendante de la théologie ou l'analyse de la société politique ; mais les débats sur l'unité de l'intellect et sur la double vérité avaient embrouillé l'image d'Averroès parmi les Latins. Par cet avis, Averroès avait été présenté à la Renaissance d'une double façon : Selon un sens négatif, Averroès était un vieux scolastique ; au sens positif, Averroès n'était pas présent mais ses idées sur la philosophie et sur la société politique étaient *sensu stricto*.

Au monde islamique, Averroès était resté presque inconnu jusqu'au XIX^{e} siècle. Après sa mort, la pensée islamique sunnite avait suivi la synthèse néoplatonicienne, comme on pouvait le voir dans les œuvres et les idées d'Ibn 'Arabi de Murcie (580/1165-638/1240) et d'Ibn Sab'in de Murcie (613/1216-668/1270) dont les pensées appartenaient plus à la mystique qu'à la philosophie.

b) *Ibn al-Khatib*

Un cas spécial du recours à la synthèse néoplatonicienne avec un drôle de mélange du mysticisme intellectuel et de l'ésotérisme, était celui d'Ibn al-Khatib de Loja (Grenade) qui vécut entre 713/1333 et 776/1375. Il était bien connu comme historien, médecin, poète (quelques uns de ses poèmes décorent jusqu'à nos jours les murs de l'Alhambra) et même comme politicien à la Cour nasride de Grenade. Il est l'auteur d'un livre ésotérique intitulé *Le Jardin de la connaissance gnostique sur l'amour divin (Rawdat al ta'rif bi-l-hubb al-sharif)* écrit sous la forme symbolique de l'arbre, dans ce cas l'arbre de l'amour mystique. Ibn al-Khatib avait fait de vrais efforts pour cacher le fond de sa pensée, sa dette envers Ibn 'Arabi et son approche de l'idéologie de la confrérie shadilite ; malgré tout, dans son livre, apparaissaient des idées à moitié panthéistes ou très proches de l'idéologie isma'ilienne. Ces idées avaient été un prétexte pour l'accuser d'impiété et le faire exécuter bien que le motif réel fût la rancune politique du Roi nasride de Grenade et de son vizir, le poète Ibn Zamrak.

c) *Conclusion*

La pensée arabo-islamique en Andalousie était née à partir d'une tenace volonté de ses gens, par la langue et la culture arabes et leur remarquable fidélité à l'Islam. Elle est issue de la pensée islamique de l'Orient, mais elle avait fini par dépasser ses sources orientales. Deux de ses penseurs : Averroès en philosophie et Ibn 'Arabi en mystique, avaient été les sommets de ces formes de pensée islamique. Un troisième grand penseur de l'Occident islamique, ***Ibn Khaldun***, père de la sociologie et de la philosophie de l'histoire, malgré son origine andalouse, avait déjà été un penseur du Maghreb. C'est pour cela que je ne fais que le citer.

Le cosmos, y compris les êtres vivants et même l'homme, est une structure de causalité. Les êtres vivants constituent avec l'homme les moteurs animiques ; mais seulement l'homme dispose d'une partie supérieure : l'intellect. Celui-ci n'est pas composé de deux choses, il repose plutôt sur deux formes : l'une produite qui est *notre* connaissance, l'autre éternelle, qui est l'intellect actif. L'intérêt matériel est unique pour tous les hommes ; l'intellect personnel de chacun des hommes est l'intellect possible. Cette théorie, quand elle fut connue des penseurs médiévaux latins, est devenue la théorie de l'unité de l'intellect humain et de la négation de l'individualité et de l'éternité de l'âme humaine. Peut-être Averroès ne voulait pas dire cela ; plutôt, il fallait que la raison de tous les hommes travaille de la même façon, mais il était d'accord avec les croyances, les problèmes et la terminologie du Moyen-Age.

d) *L'unité des éthiques individuelles et sociales*

Pour Averroès, la chose la plus humaine et la plus vivante de l'homme est le savoir. L'homme avait été fait pour savoir. Il se développe, progresse et arrive à la perfection par le savoir. Le bonheur définitif n'est possible que par la sagesse. L'ordre moral suit les ordres ontologique et gnosologique et il doit être basé sur les catégories métaphysiques. Dans l'ordre moral, l'homme agit en liberté ; mais la liberté selon Averroès, n'est pas l'autarcie d'une volonté absolue ; elle est liberté d'agir dans l'ordre nécessaire, car la liberté humaine est à peu près un secours devant le fait de la contingence universelle et elle est soumise aux lois logiques et physiques. Les masses qui connaissent les ordres logique et métaphysique ne peuvent arriver à l'ordre éthique qu'à l'aide des règles en usage des biens licites. Seulement, les sages peuvent arriver à un exercice formel de la liberté et c'est pour cela qu'ils ont le pouvoir de la vraie autorité morale. Pourtant, l'art de la politique doit naître de la sagesse et il agit comme tempérance.

Dans son *Commentaire sur la République*, Averroès avait fait une analyse très réelle des sociétés islamiques de leur époque. *L'Umma* islamique est une société modèle qui ne fut ainsi qu'au temps du Prophète Mohammed, et peut-être aussi à l'époque des quatre premiers Califes. Après cette période, les sociétés politiques musulmanes sont devenues souvent des timocraties, des plutocraties, des démagogies et des tyrannies. Averroès n'avait pas douté à l'époque, d'analyser les sociétés islamiques dont l'évolution avait été en trois phases : la timocratie originale, l'oligarchie dérivée, et enfin la démagogie et la tyrannie. Averroès avait en plus donné des exemples très embarrassants : les monarchies omayade et almoravide ; mais même le système almohade qui gouvernait au temps d'Averroès et dont il était serviteur, n'est pas une vraie timocratie, car il avait glissé déjà vers l'oligarchie et la plutocratie. Le plus drôle à cette époque était qu'Averroès avait fait une terrible critique de la condition féminine dans les sociétés musulmanes que même aujourd'hui elle serait rejetée par les groupes traditionnels et fondamentalistes.

Malgré tout, Averroès n'était pas pessimiste comme al-Farabi et Avempace ; il croyait possible le redressement politique et social si les rois voudraient considérer les sages comme leurs conseillers. Dans la mesure où il n'était pas fou, il pensait que cela était très difficile.

En deuxième lieu, il avait donné une importante valeur aux observations naturelles et sociales empiriques et même en deux occasions, il avait fait deux expériences.

Enfin, en troisième lieu, il avait coupé avec le réductionisme, philosophie-théologie, où il y a deux niveaux de sagesse, le niveau religieux et le niveau philosophique et scientifique.

La synthèse néo-platonicienne est tout à fait trompeuse, car elle change le vrai sens de la pensée d'Aristote et elle est née d'une intention qui n'est pas philosophique : voir la pensée d'Aristote, d'après les hypothèses de la théologie musulmane.

La philosophie est le savoir scientifique que seuls les sages peuvent connaître et développer. La révélation avait été donnée à tous les hommes « pour le blanc et pour le noir ».

Toutes ces deux notions arrivent au même principe : l'ordre naturel et moral nécessaire. Il faudrait suivre les deux chemins : le chemin théologique à l'aide de quatre œuvres, *Tahafut, Fasl, Kashf* et *Damima*. La première était tellement nécessaire qu'il a fallu faire la réfutation de la dialectique très dangereuse d'al-Gazzali qui amenait au scepticisme. La seconde est une présentation « du point de vue de la religion révélée sur la licitation de la spéculation philosophique et de la logique qui avaient été recommandées soit dans le sens d'une invitation, soit comme précepte » ; l'œuvre sur le *Kashf* complète le chemin et la *Damima* est une petite présentation d'une question disputée.

Le second chemin est celui de la présentation de la philosophie en elle-même et suivant l'ordre du *corpus aristotelicum arabum*.

Dans le premier chemin, Averroès avait fait une profonde critique sur les erreurs d'al-Gazzali et des autres *mutakallimun* et il avait indiqué les droits des philosophes, y compris Avicenne. Dans le second, il avait rejeté l'interprétation néoplatonicienne faite par Avicenne car celui-ci avait mélangé la pensée philosophique avec des doctrines théologiques empruntées des théologiens islamiques. S'il fallait avoir un maître, celui-ci ne pourrait être qu'Aristote lui-même.

c) *La connaissance et l'être*

Le point de départ de la connaissance est la réalité, car le savoir est établi sur les principes de l'être et les fondements des sciences ont la même structure métaphysique que la réalité. Pour que la réalité formelle de la nature devienne réalité formelle de l'intellect et le rapport fondamental de cosubstantialité qu'il y a entre l'ordre antique et l'ordre gnosologique, il est nécessaire que l'être humain puisse toujours appréhender l'être des choses.

Tous les êtres concrets qu'il y a sont nécessaires. L'être est nécessaire pour lui-même et Dieu est toujours nécessaire ; mais également, les êtres concrets existants sont nécessaires après leur création. Pourtant, la physique précède la métaphysique ; le composé hyelomorphique et le rapport puissance-acte doivent être vus d'après un point de départ physique. L'épreuve philosophique de l'existence de Dieu comme Premier Moteur est une démonstration physique qu'il faudrait compléter à l'aide d'une seconde épreuve théologique : l'ordre du cosmos.

Ibn Toufayl fit la présentation d'Averroès devant la Cour almohade en 568/1168 et à la même période, il fut nommé juge principal de Séville. A la mort d'Ibn Toufayl, Averroès fut nommé médecin principal de la Cour almohade et juge principal de Cordoue ; il avait profité de l'estime et de l'assurance des sultans almohades jusqu'en 591/1195, lorsque le Sultan Abu Yusuf Ya'qub al Mansur, sous la pression des Ulemas andalous, avait exilé Averroès dans la ville de Lucena (Cordoue). Quelques mois avant la mort d'Averroès, le Sultan avait suspendu l'exil du philosophe et l'avait emmené avec lui à Marrakech. Après la mort d'Averroès, son corps avait été ramené à Cordoue et enseveli au cimetière des Banu 'Abbad.

Averroès avait eu plusieurs fils, peut-être cinq ou plus, qui avaient été des juges également. Nous conservons les noms de deux d'entre eux : Abu Muhammad 'Abd Allah b. Rushd connu en tant que jurisconsulte et médecin, dont deux de ses œuvres avaient été conservées jusqu'à nos jours ; l'autre, appelé Abu-l-Qasim Muhammad b. Rushd, avait été juge également et il est mort en 622/1126. Les biographes arabes donnent aussi le nom d'un des petits fils d'Averroès à Yahya b. Muhammad b. Rushd qui avait été juge aussi.

L'œuvre écrite d'Averroès est aussi grande qu'importante. Des 125 titres d'œuvres qui lui sont attribués, 83 seulement lui appartiennent. Nous conservons encore 54 œuvres complètes et 8 fragments d'autres. Bien qu'il y ait une opinion presque commune, Averroès n'avait pas commenté Aristote trois fois, comme on le lui avait attribué. Les écrits intitulés *Commentaires mineurs* (comprenant quatre œuvres de 21 livres), constituaient des abrégés (*Jawami'*) de philosophie qui suivaient les titres des œuvres d'Aristote mais qui sont très originaux. Les œuvres intitulées *Commentaires moyens* (comprenant dix œuvres de 17 livres) sont des exposés paraphrasiques ou des commentaires très libres (*talkhisat*) ; parmi ses plus importantes œuvres, on peut citer celles sur la *Physique, De anima, la Métaphysique, l'Éthique à Nicomaque* et *la République de Platon*. Les seuls commentaires littéraires authentiques sont intitulés *Grands Commentaires (tafsirat) aux Secondes Analytiques, Physique, De coelo et mundo, De anima* et *Métaphysique*. A ces œuvres, on devrait ajouter le fameux *Tahafut al-Tahafut* (La destruction de « la destruction des philosophes » d'Al-Ghazzali), *De Substantia orbis* (Maqala-Fi-Jawhar al- Falak) et des œuvres théologiques, *Fasl al-Maqal* (Doctrine décisive sur l'accord entre la révélation et la philosophie), ainsi que *Kashf 'an Manahij al-adilla* (Présentation des méthodes de démonstration des preuves sur la foi). L'auteur avait écrit aussi une œuvre sur le droit islamique, *Bidayat al-Mujtahid* et plusieurs livres parmi lesquels celui déjà cité, *Généralités de la médecine* (al kulliyat fi-l-tibb).

b) *Les principes fondamentaux de la pensée d'Averroès*

Pour Averroès, les sciences des Anciens et surtout les écrits d'Aristote avaient constitué le point de départ de toute philosophie possible. Pourtant, il faudrait les connaître, les exposer et les commenter. Mais ce point de départ ne signifie pas une renonciation, ni aux idées personnelles, ni à l'observation empirique des phénomènes naturels et sociaux et dans ce contexte, Averroès avait fourni trois importants efforts.

En premier lieu, il avait complètement coupé les liens de la *Falsafa* avec la synthèse néoplatonicienne exposée d'une façon merveilleuse par Avicenne.

Dieu était imprégnée dans son âme. Il apprit aussi que l'essence de soi-même par laquelle il s'était développé, était quelque chose d'incorporel, qu'elle n'avait plutôt rien de corporel et que tout ce qu'il apercevait en lui-même, n'était pas la réalité de son essence, parce qu'elle n'était que ce qu'elle faisait parvenir à la connaissance nécessaire de l'être, pour lui-même ».

A partir de ce moment, Hayy b. Yaqzan se rendit à la vie initiale et limitait toutes les actions vitales nécessaires à ce qu'il lui était indispensable pour vivre.

La scolastique médiévale latine avait méconnu le livre d'Ibn Toufayl qui malgré tout, fut traduit en hébreu par Moïse de Narbonne en 1349 et édité par E. Pococke en 1671 avec une traduction latine intitulée : *Philosophus autodidactus.*

Après cette traduction, le livre d'Ibn Toufayl avait eu un grand succès dans le monde occidental et il avait été traduit en plusieurs langues, notamment en hollandais, anglais, allemand, français, espagnol, russe, urdu, persan etc...

On avait dit qu'il y avait un parallélisme entre le récit d'Ibn Toufayl et le roman de D. de Foë, *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York* et le commencement du *Criticon* de Baltasar Gracian.

5 - Averroès (Ibn Rushd)

a) *La vie et les œuvres d'Averroès*

La pensée en Andalousie avait atteint le sommet avec ce que l'on appelait l'Averroès des latins, nom dérivé de la forme arabe Ibn Rushd, à cause de la prononciation hispano-arabe, Abén Rochd.

La famille des Banu Rusd était probablement d'origine hispanique et elle était devenue musulmane (*muladi*) selon certains biographes arabes qui avaient cité la prétendue origine tribale. Nous avons les informations sur cinq générations de cette famille. La première figure documentée est celle du grand-père d'Averroès, appelé Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Rushd, surnommé *al-Jidd*, l'aïeul (450/1058-520/1126) ; il avait été très connu comme jurisconsulte et il est l'auteur de plusieurs œuvres qui nous sont parvenues sur le droit malékite. Il avait été juge principal (qadi al-Jama') de Cordoue, étant donné qu'il avait été très bien considéré par la Cour almoravide qui avait suivi ses conseils malgré la dureté de ses critiques. Son fils nommé Abu-l-Qasim Ahmad b. Rushd avait été aussi juge principal de Cordoue, conseiller des Almoravides et père du philosophe. Celui-ci s'appelait Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Rushd, c'est-à-dire qu'il portait le même nom que son grand-père et c'est pour cela qu'il avait été surnommé *al-Hafiz*, le petit fils.

Averroès le philosophe, naquit à Cordoue en 520/1126 et mourut à Marrakech le Jeudi 9 Safar 595 correspondant au 10 Décembre 1198, peut-être à cause d'une arthrite chronique dont nous connaissons l'explication du diagnostic car il l'a présentée dans son livre, *al-Kulliyat fi-l-tibb* (Les généralités sur la médecine). Il avait reçu une formation formidable qui comprenait les sciences coraniques, les humanités arabes, le droit islamique, la théologie, la philosophie et la médecine.

l'Émir s'appelait Salaman et dont les habitants avaient la même religion mais qui était conçue d'une façon littéraire et sans que le vrai sens n'en soit approfondi. Hayy remarqua alors deux choses très drôles pour lui :

« La première était que le Prophète avait employé des allégories en parlant avec les hommes [...] et qu'il n'avait pas exposé la vérité avec toute sa clarté [...] ; la seconde chose concernait la raison pour laquelle (le Prophète) s'était limité seulement à certaines choses et quelques commandements et il avait permis les richesses ».

La réponse de Hayy b. Yaqzan dans le récit, représentait l'opinion d'Ibn Toufayl. La sagesse absolue ne pouvait être reconnue que par les sages ; le peuple devrait suivre d'une façon « rigoureuse, les précepts traditionnels et les pratiques extérieures, sans tenir compte des choses qui ne leur appartenaient pas. Ils devaient accepter les mystères, rejeter les dissidences et l'impiété, suivre les habitudes et leurs ancêtres vertueux et enfin, ils devaient s'écarter de toute sorte de nouveauté ».

L'accord essentiel aurait toujours lieu entre la raison et l'esprit intérieur de la révélation et non entre la raison et la religion populaire.

c) *Le chemin vers la connaissance, la sagesse et l'union intuitive*

Le récit de l'autodidactie permet à Ibn Toufayl d'exposer, en tant que médecin, ses connaissances scientifiques et notamment biologiques comme la possibilité d'une génération spontanée et le mode de développement de l'embryon humain en partant d'une matière très fine et homogénéisée de façon que, « par sa viscosité, elle produit en se mouvant, un très petit bouillon, divisé en deux parties à l'aide d'une très fine membrane, remplie d'une matière subtile, semblable à l'air qui est composé d'une façon précise et harmonisée, avec les proportions les plus adéquates » au corps vivant.

Quand on reçoit l'élan vital, « il se forme un autre bouillon, divisé en trois parties séparées par une très fine membrane communicant entre elles à l'aide d'ouvertures remplies d'une matière gazeuse semblable à celle du premier (bouillon), mais encore plus subtile.

Après cela, il apparaît un troisième bouillon. A partir de ces trois éléments et en découvrant une curieuse caryocinèse, Ibn Toufayl fait la description de l'origine et de la différenciation des organes dans l'embryon. Plus tard, il emploiera aussi l'explication évolutive du parler, du développement du psychisme humain et du désarroi progressif des facultés animiques.

Les premières connaissances de l'homme étaient des connaissances pratiques, nées de l'expérience. L'homme acquiert ensuite, les connaissances physiques ou naturelles avant celles qui sont strictement métaphysiques et c'est ainsi qu'il arrive à l'idée de l'âme et de ses trois degrés : végétatif, sensitif et rationnel ; ce dernier est capable d'arriver jusqu'aux idées d'être, du cosmos et de Dieu comme dominant toute chose, le premier moteur est la cause finale et il termine avec l'analyse des noms divins. De cette façon, Hayy b. Yaqzan « apprit que la connaissance qu'il avait de cet être-là, était née de l'essence de lui-même et que cette connaissance de

L'information d'Ibn Toufayl avait contribué à apprendre l'existence d'une œuvre d'Avicenne, *Hikmat al-Mashriqiya*, plus complète que le *Mantiq al-Masriqiyin* et plus indépendante des autres œuvres que nous pourrions appeler « orientales ».

Ibn Toufayl avait contribué également à une possible interprétation ésotérique de la pensée d'Avicenne, car il avait écrit que « En rapport avec les écrits d'Aristote, le maître Abu 'Ali [b. Sina] nous avait donné le sens de leur contenu en suivant la méthode de la philosophie [d'Aristote] dans *Kitab al-Shifa'*. Au début de celui-ci, il disait que pour lui, la Vérité [Absolue] est différente de ce qu'il exposait dans son livre, car elle se composait des doctrines (communes) des péripatéticiens. Pourtant, tous ceux qui voulaient connaître la Vérité Pure, devaient lire son *Kitab al-Hikmat al-Mashriqiya*. Tous ceux qui lisaient *Kitab al-Shifa'* et les œuvres d'Aristote, pourraient voir clairement que (l'une et les autres) concordaient dans la plupart des idées. Cependant, il y avait dans *Kitab al-Shifa'*, quelques (doctrines) qui ne pourraient être démontrées à l'aide (des œuvres) d'Aristote ».

b) *Les raisons de l'emploi des récits visionnaires d'Avicenne*

Ibn Toufayl avait eu recours aux « Récits visionnaires » d'Avicenne, tellement que sa méthode était convenable par rapport à la politique religieuse almohade, mais aussi pour suivre ainsi la tradition de l'ésotérisme philosophique. Pour le système almohade, le peuple ne doit avoir aucune autre pensée que celle de la religion traditionnelle ; mais les savants pouvaient agir librement s'ils ne communiquaient pas leur pensée à la masse pour qu'il n'y ait pas de scandale.

C'est pour cela qu'Ibn Toufayl avait écrit : « Les secrets que nous avions exposés dans ces quelques pages, nous les avions présentés, enveloppés par un mince voile que les initiés pourraient dévoiler rapidement, mais ce voile deviendrait tout à fait opaque pour ceux qui n'arriveraient pas à le dévoiler ».

L'histoire racontée par Ibn Toufayl est la suivante :

Hayy b. Yaqzan apparut un jour dans une île inhabitée alors qu'il était encore un nourrisson, soit parce qu'il naquit par génération spontanée, soit parce qu'il fut le fils d'amour d'une princesse, qui, pour cacher sa faute, l'aurait placé dans un bahut et lancé à la mer, où, poussé par les vagues, il arriva jusqu'à la plage d'une île. Les pleurs du bébé attirèrent l'attention d'une gazelle qui avait perdu son petit et c'est ainsi que la gazelle adopta l'enfant et deviendra sa nourrisse.

L'enfant ainsi, n'avait pu apprendre ni le langage, ni aucune autre connaissance. Mais progressivement et tout seul, il apprendra tout et arrivera à avoir une idée du cosmos, du sens de la vie, de l'âme et même du besoin d'un Être Supérieur existant pour lui-même, origine de tout ce qui existe, c'est-à-dire l'idée de Dieu.

Un jour, arrivera à l'île de Hayy, l'Émir d'une autre île proche, appelé Absal. Les habitants de cette île professaient une religion qui était prêchée par un Prophète envoyé de Dieu. Absal avait approfondi les idées religieuses de Hayy, dans un sens spirituel, après lui avoir enseigné le langage et tous deux ils découvriront que leurs idées étaient les mêmes. Quelque temps après, Hayy avait visité une autre île dont

les actes humains cherchaient le savoir par pur plaisir de la vérité et on ne pourrait atteindre la vertu la plus noble qu'avec l'union de notre intellect avec l'intellect actif.

d) *La société idéale*

La réalisation du but suprême du sage trouve un empêchement très embarrassant : Le caractère même de la société injuste où nous vivons. Avempace avait étudié ce problème dans l'une de ses plus importantes œuvres : *le Régime du solitaire* où il avait fait une analyse approfondie de la structure sociale, du comportement social de l'homme et des moyens pour arriver au but et au bonheur définitifs. Cette analyse avait abouti à une morne conclusion, c'est qu'il n'est pas possible de bâtir aujourd'hui une société modèle. Les savants alors, doivent vivre dans l'actuelle société corrompue, mais en s'isolant à l'intérieur comme des solitaires. Avempace avait fait un effort considérable pour étudier la formation des solitaires et il pensait que son œuvre était une sorte de médecine spirituelle autant que le mot arabe *tadbir* était très employé pour les médecins arabes dans le sens du régime médical. Il pensait que ces sages solitaires pourraient constituer les bourgeons de la future et utopique société modèle où il n'y aurait besoin d'aucune des trois catégories de médecins qu'il y a dans notre société corrompue. Il n'y aurait pas de médecins du corps car il n'y aurait pas de vices qui amèneraient aux maladies ; il n'y aurait pas de médecins de l'ordre social (c'est-à-dire des juges), parce que les rapports sociaux seraient toujours justes et il n'y aurait pas de médecins de l'esprit, parce que les hommes chercheraient seulement la plus haute vérité.

4 - La philosophie d'Ibn Toufayl

Abu Bakr b. Toufayl est né à Guadix (Grenade), un peu avant 1110.

Vers 1163, il fut désigné médecin et vizir du sultan almohade Abu Ya'qub Yusuf et il fit la présentation d'Averroès devant la cour almohade. Il connaissait bien le développement de la pensée islamique en Andalousie et il était le premier à connaître la philosophie d'Avicenne dans ce pays.

La grande œuvre d'Ibn Toufayl s'appelle le *Récit de Hayy b. Yaqzan* (*Risalat Hayy b. Yaqzan*), connue des Occidentaux sous le nom du *philosophe autodidacte*. En Français parfois, elle est connue sous le titre : *Le Vivant fils du Vigilant*. (Traduction du nom arabe du personnage de cette œuvre).

a) *Le point de départ d'Ibn Toufayl*

La connaissance de la philosophie d'Avicenne avait donné à Ibn Toufayl une base philosophique très sérieuse. Il avait profité de plusieurs œuvres du grand philosophe oriental et surtout du Shifa', *Prologue au Mantiq al-Mashriqiyin* et *des récits avicenniens Hayy b. Yaqzan, Salaman wa-Absal* et *al-Tayr*, dont les noms sont employés au titre du livre d'Ibn Toufayl et pour ses protagonistes. Ibn Toufayl avait reconnu ce qu'il avait pris à Avicenne.

« Vous avez demandé [...] de vous informer sur les mystères de la *Sagesse Orientale (Hikmat al-Mashriqiya)*. Ils avaient été publiés et exposés par le maître et prince des philosophes Abu 'Ali b. Sina ».

dans le second, on touche encore la matérialité inhérente à la puissance imaginative et au troisième, l'objet et le sujet deviennent tous deux une seule et même chose, dont le caractère est tout à fait intellectuel et c'est le degré le plus élevé de la perfection humaine. De cette façon, la connaissance de presque tous les hommes serait semblable à l'idée de la réalité qu'avaient placé les hommes dans le caveau platonicien. Le savoir des hommes experts et habiles serait comme celui des hommes placés au linteau du caveau, seulement les savants ont la sagesse et le courage de regarder le soleil face à face et ils peuvent même changer avec la lumière.

Les actions de l'homme en rapport avec l'acquisition des formes intellectuelles peuvent atteindre quatre modes :

1 - Les actions dont la finalité est l'acquisition de la forme corporelle humaine, comme l'action de boire ou de manger etc...

2 - Les actions dont la finalité est la perfection du corps et dont le lieu est pris soit au sens commun, soit sous forme de force imaginative ou cogitative.

3 - Les actions dirigées vers l'acquisition du savoir et qui sont strictement intellectuelles et enfin,

4 - Les actions qui cherchent la spiritualité pure, c'est-à-dire l'union définitive avec l'intellect actif. Ces actions sont caractéristiques du vrai savant.

Dans la description de ces modes d'action, Avempace avait réduit le rôle de l'intellect passif qu'il intègre dans l'intellect habitus et celui en acte qui est presque confondu avec l'intellect actif. Pourtant l'opération intellectuelle paraît réduite à la conjonction de l'intellect spéculatif avec l'intellect actif ; le premier étant individuel, corruptible et productif, le second est universel, immatériel et éternel. Toute l'activité intellectuelle humaine est appelée à produire l'union des deux intellects et elle est l'acte le plus important de la vie de l'homme et le but final de celui-ci.

c) *L'éthique comme chemin de la perfection*

Pour arriver au plus grand objectif de la vie humaine, il est nécessaire de suivre un chemin juste et équidistant des deux pernicieux extrêmes. Les hommes, en accord avec l'emploi de leurs puissances naturelles, sont groupés en trois catégories :

1 - Les vicieux qui feraient un usage immodéré de leurs facultés.

2 - Les avares qui gardent tout, de façon qu'ils ne profitent de rien.

3 - Les modérés, qui emploient leurs biens, au temps opportun et d'une façon appropriée.

De toute façon, les actes humains sont très complexes et pour établir leur vrai but, il est nécessaire de connaître les intentions. L'une des façons pour l'établir, serait celle d'étudier leurs rapports avec l'idée du plaisir. Si le plaisir est conçu comme une joie sensuelle, les actions humaines auront une intention égoïste et amèneront aux vices, s'il est conçu comme un chemin vers la gloire et l'honneur, les actions humaines ne seront pas égoïstes, mais on ne devrait s'attendre à la sagesse que si

Redressement de l'intelligence (Taqwim al-dihn). Ce titre écarte le nom arabe de la logique, *mantiq*, que les théologiens musulmans n'aiment point et l'auteur a pris le mot *taqwim* du livre *taqwim al-Sihha (Redressement de la santé)*, du médecin Abu-l-Hassan b. Butlan.

Abu Salt avait exposé dans le prologue le contenu de son livre : « D'abord, dans un premier chapitre, j'avais présenté un abrégé du *traité sur les cinq prédicables*, dans un deuxième chapitre, j'avais étudié ce qui concerne *le traité sur les dix catégories*, au chapitre suivant, j'avais présenté *le traité sur les premières analytiques*, au quatrième chapitre, *le traité sur les secondes analytiques* et au dernier chapitre, *le traité sur la démonstration*. J'avais employé des tableaux schématiques sur les modes des trois figures du syllogisme aussi bien isolées, qu'en composition, ainsi que sur les trois quantités, en vue de faciliter leur compréhension aux étudiants ». Des tableaux, au nombre de douze, représentaient l'élément le plus original du livre sur la logique d'Abu Salt.

3 - La philosophie d'Avempace (Ibn Bajja)

Le premier philosophe dans le sens propre du terme, fût Abu Bakr b. al-Sa'iq b. Bajja, connu en Occident sous le nom d'Avempace. Il est né à Saragosse vers l'année 1070 et il est mort à Fez en 1138. Il avait écrit plusieurs œuvres dont 37 d'entre elles sont gardées jusqu'à nos jours, parmi lesquelles on y trouve des commentaires d'un certain nombre d'œuvres d'Aristote, Euclide, Galien et al-Farabi dont les écrits les plus importants sont : « *L'Épître d'adieu (Rissalat al-wada'), l'Épître sur l'union de l'intellect avec l'homme (Rissalat fi ittisal al-'aql bi-l-insan)* et *le Régime du solitaire (Tadbir al-Mutawahhid)*.

Avempace était fortement influencé par la pensée d'al-Farabi, autant par ses idées métaphysiques et psychologiques, que par l'éthique et la théorie sociale. Son point de départ était représenté par l'idéal du savant placé dans une société utopique gouvernée par des philosophes. Cet homme avait des forces et des opérations multiples mais en lui-même, il était une unité formelle, régie par l'âme rationnelle qui dirigeait tous ses moyens naturels, artificiels et spirituels. Le premier de ceux-ci, est l'âme végétative que les corps possèdent au moment de leur génération et dont la puissance est produite par le fœtus et son développement. Ces activités existent « également dans les végétaux au début de leur existence [...]. Après que le fœtus soit sorti du ventre de sa mère et qu'il utilise les organes du sens, il est semblable aux animaux irrationnels qui peuvent changer de lieu, d'appétit et de désir ». C'est-à-dire qu'à la naissance, les puissances sensitives sont acquises mais par la suite, elles deviennent maîtresses des puissances rationnelles qui amènent finalement au processus d'abstraction.

L'abstraction est obtenue à l'aide de trois modes essentiels :

* La connaissance des formes imaginatives et spirituelles ;
* La connaissance par les moyens intelligibles en acte et
* L'union avec l'intellect actif.

Au premier mode de la connaissance, les idées sont liées aux données sensibles,

2 - La science des nombres [...].
3 - La science de la géométrie sur laquelle avaient traité le compilateur du *livre d'Euclide* et ceux qui avaient suivi son chemin [...].
4 - L'astronomie qui avait été travaillée par Ptolomée et avant celui-ci par Hipparque et après ceux-là les astronomes qui avaient suivi les chemins des Indiens, des Nabatènes et des Coptes [...].
5 - La médecine sur laquelle avaient traité Hypocrate, Galien, Discorides et ceux qui avaient suivi leur chemin ».

b - *La première citation d'al-Kindi*

Ibn Hazm connaissait la logique d'al-Kindi sur laquelle il avait écrit un abrégé. Il avait cité aussi un texte du *De animalium motu* d'Aristote. Mais on ne trouve dans ses œuvres aucune référence sur al-Farabi et Avicenne. Ses pensées étaient plus proches de celles des théologiens spéculateurs (mutakallimun) que des philosophes (falasifa) surtout dans les questions concernant Dieu, la création, la science et la justice divine dans ses rapports avec la liberté humaine etc... Dans ses idées les plus originales, on y trouvait à côté de l'éthique, la théorie sur la beauté et sur l'amour. Il avait écrit un traité sur la morale qu'il avait développé sous une forme aphoristique avec des observations très réelles et modérées. Sur la beauté et l'amour, il y avait aussi ses points de vue et observations personnelles ainsi que des histoires très curieuses qui étaient fondées sur l'expérience vécue par Ibn Hazm lui-même. Les vieilles théories et le modèle oriental du *Livre de la fleur (Kitab al-Zahra')* d'Abu Sulayman Dawud, ne constituaient plus un obstacle pour les idées personnelles d'Ibn Hazm et plusieurs fois, il avait dépassé le modèle baghdadien de l'amour.

c) *L'introduction des logiques d'al-Farabi et d'al-Gazzali*

Ibn al-Sid (1052-1127) avait une position idéologique proche de celle d'Ibn Hazm ; mais la source principale de sa pensée avait été présentée dans les *Traités des frères sincères (Rasa'il Ikhwan al-safa')*. Le point de nouveauté dans ses œuvres était peut-être la connaissance de la logique d'al-Farabi, car une des questions de ses *Massa'il* qui s'intéressaient à ce sujet, était de savoir *si al-Farabi se trompait ou non, en exposant les trois premières catégories aristoteliciennes*. Le plus important de ses écrits était le *Livre des vergers (Kitab al-hada'iq)* où il montrait une certaine formation philosophique sous forme de problèmes dans les domaines de la science divine, la procession des êtres créés et les degrés de l'âme et de l'intellect. Il pense que l'on trouve le bonheur « à l'aide de l'intellect acquis, car l'homme par sa nature, n'a que des aptitudes et des puissances pour l'acquisition du bonheur ; mais s'il arrive à comprendre son essence et la place qu'il a dans le cosmos, il obtiendra le salut et le bonheur ».

Un des contemporains d'Ibn al-Sid, fut Abu Salt de Denia (Alicant). Il vécut entre 1067 et 1134 et fût l'auteur de la première logique andalouse, intitulée

la capitale de la province après la décadence de Pechina (Madinat Bayyana), on avait créé une école spirituelle et ésotérique : *l'École d'Almérie* dont la principale figure fût Ibn al-'Arif, né à Almérie en 481/1188 et mort empoisonné par une aubergine à Marrakech en 536/1241. Il est l'auteur du « *Mahasin al-Majalis*. Ses principaux disciples avaient été al-Hussayn de Majorque, Ibn Barrajan et le fameux *Imam* de l'Algarbe, Abu-l-Qasim b. Qasi, auteur du livre *Khal'al-na'layn* qui sera utilisé après, par Ibn 'Arabi. De cette façon, l'idéologie «massarrite» avait joué un rôle essentiel dans la formation de l'idéologie néo-platonicienne des soufis de l'Andalousie. Par contre, d'autres penseurs, comme Ibn Hazm, Ibn al-Sid et les « philosophes » (falasifa), Avempace, Ibn Toufayl et Averroès avaient ignoré ou méprisé l'idéologie ésotérique des massarrites.

Le professeur Asin Palacios avait trouvé certaines relations dans la pensée d'Ibn Massarra et dans celle de Raymond Lulle. Ce n'était en réalité que des parallélismes qui n'émanaient pas directement des idées d'Ibn Massarra, mais plutôt des milieux populaires soufis du début du XII^{e} siècle.

D'autre part, les savants islamiques (Hukama'), les experts religieux ('Ulama') et les jurisconsults (Fuqaha') devaient connaître les sciences religieuses ('ulum al Shari'a), les humanités arabes (Adab) et la dialectique. C'est pour cela que la logique avait été introduite en Andalousie avant d'autres branches de la philosophie, bien qu'elle soit au début, sous une forme imparfaite.

2 - Les origines de la philosophie en Andalousie

a) *L'introduction des sciences des Anciens*

La première des sciences de l'encyclopédie des Anciens, reçue en Andalousie, avait été la médecine, introduite au début du IX^{e} siècle. Par la suite, on vit apparaître des références sur la géométrie et l'astronomie. Les premières références à la logique remontaient au X^{e} siècle. Ibn Juljul et Sa'id de Tolède ne connaissaient pas la philosophie ; ils connaissaient seulement quelques dates sur les sciences des Anciens, prises de certains auteurs orientaux en dehors de quelques informations personnelles très réduites. Par contre, le grand poligraphe de Cordoue, Ibn Hazm (384/994-456/1064), bien connu grâce à son livre « *Le Collier de la colombe* » (*Tawq al-hamama*), sa pensée présentait une forme encyclopédique et un caractère similaire à celui d'Ibn Maskuya en Orient. Il fut la principale figure de l'école juridique «zahirite» en Andalousie. Il connaissait fort bien les principales sources des sciences des Anciens : Pour lui, « les sciences des Anciens sont les suivantes :

1 - La philosophie et les lois de la logique développées par Platon. Ses disciples furent Aristote, Alexandre d'Aphrodise et ceux qui avaient suivi leur chemin.

Cette sicence est intéressante et d'une haute importance dans la mesure où on y trouve la connaissance intuitive du cosmos, les genres d'espèces, leurs substances et accidents. De plus, cette science établit les conditions que doit avoir la démonstration apodictique [...].

4 - La théologie du *Mu'tazilah* qui était déjà connue au début du IX^{e} siècle par le médecin Abu Bakr Farij b. Salam.

5 - Et enfin à travers les connaissances scientifiques (l'astronomie, les mathématiques et la médecine). Par contre, la philosophie (falsafa), n'arrivera qu'un peu plus tard.

b) *L'École Massarri*

La première systématisation de la pensée en Andalousie avait été faite par Muhammad b. Massarra. Son père 'Abd Allah, mort à la Mecque en 266/899, avait initié son fils aux doctrines *batinites*, *mu'tazilites* et *mystiques* qu'il avait connues en Orient. Muhammad b. Massarra est né le 7 Shawal 269/19 Avril 883 et il est mort à Cordoue le 8 Ramadan 319/20 octobre 931. A son retour de l'Orient, il fonda aux ermitages, dans les collines de Cordoue, un petit cénacle avec des disciples qui constituaient une vie commune d'oration et de perfectionnement spirituel. Nous n'ignorons pas qu'il avait écrit deux œuvres : *Kitab al-tabsira* (Le livre de l'explication perspicace) et *Kitab al-Huruf* (Le livre du sens ésotérique des lettres). La pensée d'Ibn Massarra avait été reconstituée par le professeur Asin Palacios, grâce à un certain nombre de textes de Sa'id de Tolède, d'Ibn Hazm et d'Ibn 'Arabi.

On peut dire que la pensée «massarrite» est une synthèse des doctrines mu'tazilites sur l'unicité et la justice divines et leurs rapports avec la liberté humaine et également de la théorie et des méthodes pratiques de la spiritualité soufie selon la systématisation de Du-l-Nun al-Misri et al-Nahrajuri. Mais Ibn Massarra avait structuré cette synthèse d'une façon très personnelle et la part morale et spirituelle apparaîssait comme une *regula vitae* pour les disciples ; c'est pour cela qu'elle attira l'intérêt de plusieurs savants de l'Andalousie. Ce succès avait été remarqué avec méfiance par la dynastie omayade au temps de l'Émir 'Abd Allah, prédécesseur et grand père du calife 'Abd al Rahman III. Le jurisconsulte al-Zajjali (mort en l'an 301/914), fut chargé de rédiger un décret de condamnation de la « dangereuse et impie secte » des «massarrites». Ce décret avait été renouvelé par le calife 'Abd al-Rahman II qui ordonna de le lire dans toutes les mosquées du royaume à l'oration du vendredi. Malgré tout, les «massarrites» avaient réussi à survivre et même à se développer. Ils avaient même réussi à former deux principaux groupes : l'un à Cordoue et l'autre à Pechina (Almeria). Parmi les plus importantes figures du premier groupe, on peut noter trois membres qui appartenaient à la distinguée famille des Banu Balluti. Quant à la personne la plus distinguée du second groupe, on peut citer Isma'il al-Ru'ayni qui avait été l'Imam de la Communauté de la vallée de Pechina. Il était devenu fameux à cause de l'interprétation « communiste » qu'il avait faite des doctrines «massarrites». On citait de lui, qu'« il est illicite de posséder quelque chose [...] et que la seule chose qu'un Musulman puisse posséder, serait le strict nécessaire pour son maintien quotidien qu'il pourrait acquérir par tous les moyens possibles. De la même manière, il aurait prêché le communisme sexuel.

c) *L'influence de l'idéologie «massarrite»*

L'idéologie «massarrite» est devenue la première et principale source de la pensée théorique des soufis de l'Andalousie. A Almerie (Madinat al-Mariya), qui est devenue

LA PENSÉE ARABO-ISLAMIQUE EN ANDALOUSIE

Miguel CRUZ-HERNANDEZ

Je remercie vivement l'Académie du Royaume du Maroc d'avoir introduit dans cette session extraordinaire le thème de la pensée arabo-islamique en Andalousie. Plusieurs penseurs comme Ibn Toufayl et Averroès avaient vécu et même travaillé au Maroc. De même que la famille d'Ibn Khaldun avait vécu à Séville jusqu'à la prise de cette ville par le Roi Ferdinand III. Comme j'ai écrit plusieurs fois sur ce thème, il m'est un plaisir de vous présenter l'un des textes que j'ai résumé pour vous en Français.

1 - Les origines de la pensée hispano-islamique

a) *Les sources orientales de la pensée andalouse*

L'Islam s'installe dans la Péninsule ibérique entre l'année 92/711 et l'année 135/756. L'entreprise remarquable et tenace de l'Émir oumayade 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya, devait restaurer la dynastie et amener à l'intégration sociale de différents groupes ethniques (Arabes, *Baladis*, Berbères, Syriens, *Mozarabes* et Juifs), qui avaient permis d'établir les fondements politiques de ce qu'on appelle l'Andalousie. La méfiance et même la haine entre les Omayades de Cordoue et les Abassides de Baghdad étaient telles que les premiers surtout, considéraient soupçonnable tout ce qui venait de l'Orient. Mais il a fallu que le quatrième Émir de Cordoue, 'Abd al-Rahman II, réforme ce que l'on appelait l'administration selon le modèle de Baghdad emprunté du vieil Empire Sassanide. Les rapports commerciaux et les voyages pour accomplir le précepte du pèlerinage (Hajj) à la Mecque et Médine, deviendront alors l'occasion d'amener en Andalousie les modes de vie irakienne y compris la pensée orientale. Cette dernière avait été introduite en Andalousie avec les cinq groupes de pensées idéologiques :

1 - Le droit islamique (Fiqh), ou encore par le «rite» primitif *awza'i* des premiers Arabes et Syriens venus en Andalousie ou par les « écoles » *zahiri* et *maliki*, introduites au début du IX^{e} siècle, dont la dernière deviendra *officielle*.

2 - La spiritualité islamique ou mystique (tassawwuf).

3 - L'ésotérisme (batiniyah) documenté en Andalousie à partir de l'année 271/851.

Les rois chrétiens en profitèrent pour justifier leur lutte pour l'absolutisme comme une branche de la «croisade» qui avait commencé au XI[e] siècle, à Jérusalem. En proie à de grandes difficultés avec leurs peuples et leurs féodaux, ils trouvèrent la solution de ces difficultés en s'en remettant à l'église romaine, qui elle, sortait de ses crises et affirmait son pouvoir en lançant la croisade.

Les moines français de Cluny, puis de Citeaux, furent les éléments les plus actifs de la centralisation de la monarchie espagnole.

Dès 1120, le Pape Calixte II accorde aux croisés d'Espagne les mêmes privilèges qu'à ceux de Jérusalem.

En 1197 le Pape Innocent III, appelle à la troisième croisade contre les Musulmans d'Espagne. Dès lors, la «reconquista», déguisée en croisade, prend son essor : Cordoue tombe en 1236, Séville en 1248, Ferdinand II occupe l'Andalousie. Grenade ne survivra que parce que le roi de Castille accepte ce royaume arabe et s'en fait le protecteur moyennant un tribut payé par les rois de Grenade pour redresser les finances de la Castille.

La croisade n'a donc plus d'objet et le fils de Ferdinand II, Alphonse X le Sage, essaye de maintenir la tolérance : il fonde à Murcie la première école interconfessionnelle du monde où enseignaient des Chrétiens, des Juifs et des Musulmans, mais il est déposé par ses vassaux et par le Pape.

La prise de Grenade, en 1492 n'est plus qu'une date symbolique car, à cette époque et depuis deux siècles, depuis la chute de Cordoue, les Musulmans (bien que leur culture continue d'exercer son influence) ne règnent plus en Espagne, sauf dans le royaume de Grenade, vassal et tributaire de la Castille.

1492 marque alors le début d'une autre croisade menteuse, cette fois contre les Indiens d'Amérique.

Permettez-moi, en terminant, de souhaiter qu'au terme de cette session de notre Académie, consacrée à l'évocation du patrimoine hispano-mauresque, vous profitiez de votre séjour en Andalousie pour visiter ce qui en fut le cœur vivant : Cordoue, sa mosquée, la plus belle du monde, et sa Tour Calahorra, qui évoque son apogée.

A son apogée, sous le califat d'Abderrahman III et de Hakam II, Cordoue du IXe au XIIe siècle fut le centre d'irradiation de la culture dans toute l'Europe.

Le plus grand philosophe juif, Maïmonide de Cordoue, écrivait en arabe, Saint Thomas d'Aquin comme Albert le Grand prenaient comme base de discussion l'œuvre d'Averroes.

Le plus grand des mystiques musulmans Ibn Arabi de Murcie, inspirera par son récit de l'ascension du Prophète, la «Divine Comédie» de Dante, et quatre siècles plus tard, la mystique et la poésie de Saint Jean de la Croix qui avait pu le lire en traduction latine à l'université de Salmanque.

L'introduction en Espagne, par les Arabes, au Xe siècle, du *papier*, inventé par les Chinois, ouvrit une ère nouvelle de la vie culturelle de l'Europe en substituant au papyrus et au parchemin, rares et coûteux, un moyen d'étendre la culture à de nouvelles couches sociales.

Ainsi, pendant quatre cents ans, du VIIIe au XIIe siècles, il n'y eut pas de Croisade mais cœxistence et fécondation réciproque des cultures.

Non pas une bataille frontale et constante entre chrétiens et musulmans, mais des luttes mineures, politiques plus que religieuses, entre de petits rois, des chrétiens et des musulmans, s'alliant souvent contre un rival coalisant lui aussi des musulmans et des chrétiens.

La présence musulmane était à ce point reconnue, qu'Abderrahman était considéré par les cours d'Europe, comme le suzerain de toute l'Espagne, et qu'il entretenait des rapports cordiaux, surtout culturels, avec l'empereur chrétien de Byzance. Jusque-là donc, pas question de croisade.

Après cette merveilleuse floraison civilisatrice, la décadence de l'Islam d'Occident commença lorsque la religion cessa d'être un appel à l'ouverture et à la recherche pour se scléroser en un dogmatisme, une fermeture et un sectarisme qui se répandit comme un vent funèbre sur toutes les formes de la culture et de la politique.

Après Abderrahman III et Hakam II, califes éclairés qui avaient tiré de l'Orient musulman les éléments de sa culture à son apogée, la brutale dictature d'Almansour, fit de la religion musulmane qui avait été un ferment de création, une sorte d'inquisition fanatique des «fuqahas» qui se traduisit par une méfiance systématique à l'égard des plus grands penseurs de l'Islam d'Occident.

Tous furent victimes des «fuqahas» qui faisaient brûler les œuvres de Ghazali, et durent s'exiler ou risquer la prison : Ibn Baja (connu en Occident sous le nom d'Avempace), Ibn Hazm, fondateur de l'histoire comparée des religions et précurseur de l'amour courtois des poètes d'Occitanie, Ibn Tofaïl et Ibn Roschd (Averroes) qui cherchaient l'harmonie de la science et de la religion, le grand philosophe juif Maïmonide, comme le grand mystique musulman Ibn Arabi.

L'Islam d'Espagne ainsi divisé et affaibli, les «fuqahas» intégristes appelèrent les troupes étrangères pour défendre leur despotisme religieux.

Lorsque le Roi passe d'une religion à l'autre, le rapport des forces change. C'est ainsi qu'à la mort du Roi arien Witiza en 709, lorsque le Roi catholique Roderic veut soumettre l'Andalousie, les fils de Witiza soulèvent contre lui la population. Ils appellent en renfort, une autre province du royaume wisigoth : la Mauritanie tingitane (le Nord du Maroc actuel), Lorsque débarquent les troupes berbères musulmanes de Tarik, en 711, il s'agit peut être moins d'une invasion, que d'une participation à une guerre civile. Le peuple les considère comme ariens puisqu'ils croient comme eux que Jésus est un grand Prophète, mais pas un Dieu.

Cette confusion durera pendant un siècle et demi dans la péninsule : les polémistes et apologètes chrétiens, dans leurs écrits, jusqu'en 851 n'attaquent ni l'Islam ni le Prophète Mohammed. Les Musulmans venus du Maroc considèrent, comme l'enseigne le Coran, qu'ils n'apportent pas une religion nouvelle, mais la religion fondamentale et première de la «soumission à Dieu» (le mot «Islam» ne signifie pas autre chose), dont Abraham a donné le modèle exemplaire.

Il n'y a donc qu'une petite bataille contre les féodaux et le Roi wisigoth Roderic, près de Cadix, sur le rio Barbate, où le Roi, sans appui de la population, est écrasé. Dès lors, sans grande résistance, les Musulmans traversent en trois ans toute la péninsule : Tolède, par exemple, capitale des Wisigoths, s'est ouverte sans combat.

Ce que les historiens nationalistes appellent «l'invasion arabe», loin d'être une conquête militaire, est à la fois une révolution sociale et une révolution culturelle.

Révolution sociale, car la conception coranique de la propriété est le contraire exact du droit romain : elle n'est pas le droit d'user et d'abuser. Selon le Coran, au contraire, Dieu seul possède, et l'homme n'est que le gérant responsable de cette propriété : la terre peut lui être retirée s'il ne la travaille pas. Ainsi les terres laissées en friches par les grands propriétaires terriens ou les féodaux furent distribuées aux paysans pour les travailler, en échange d'une redevance représentant le 1/5 du fruit. Dans la masse des paysans, comme le souligne Blasco Ibanez, dans «A l'ombre de la cathédrale», les Musulmans furent accueillis en libérateurs.

Ce fut aussi une *révolution culturelle*. Le Coran interdit toute contrainte en matière de religion. La synagogue du juif et l'église du chrétien demeurèrent donc ouvertes et libres. Cette symbiose neuve des trois religions abrahamiques, donna sur le plan de la culture, au bout de deux siècles une grande floraison culturelle. La culture scientifique et l'irrigation de la terre resta un modèle jusqu'à la Renaissance. Elle produisit une Renaissance économique de l'Espagne. Les sciences connurent un grand essor, au point que Roger Bacon, pionnier de la méthode expérimentale en Europe, écrit que la «science toute entière a sa source en Islam».

Les traités d'optique du physicien Ibn Haytham sont en effet la source des méthodes modernes de la science : hypothèse mathématique et vérification expérimentale: Les instruments de chirurgie d'Abulcassis de Cordoue et les manuels de chirurgie d'Abulcassis furent en usage pendant cinq cents ans (jusqu'au XVI[e] siècle) dans toutes les universités d'Europe.

LA CORDOUE CALIFALE, CAPITALE DE L'ESPRIT

Roger GARAUDY

L'extraordinaire floraison de l'Islam d'Occident, dont le cœur était à Cordoue, la plus grande ville de l'Europe pendant 3 siècles, ne peut se comprendre à partir de la perspective historique faussée qui prétend réduire 8 siècles d'histoire de l'Espagne, de Covadonga à Grenade, à 8 siècles de croisade et d'affrontement permanent du christianisme contre l'Islam.

Il convient donc de détruire le mythe des 8 siècles de croisade en Espagne.

En 711, lorsque les Musulmans débarquent en Espagne, les peuples de la péninsule ibérique sont profondément divisés, du *point de vue éthnique*, du *point de vue social, du point de vue religieux.*

Du point de vue éthnique, ce qui est aujourd'hui l'Espagne a connu, avant 711, trois invasions : En 218, l'invasion romaine, puis l'invasion des tribus germaniques des Suèves, des Vandales et des Alains, enfin de 484 à 487, Rome envoie en Espagne, pour rétablir son empire, les Wisigoths d'Alaric II qui installent leur capitale à Tolède, à partir de 551.

Cette dernière invasion crée une nouvelle division *sociale* : les Wisigoths prennent les 2/3 des terres cultivées aux propriétaires hispano - romains, et prélèvent le 1/3 de la récolte. Ainsi se crée une véritable féodalité avec des seigneurs et des rois wisigoths dominateurs et parasites, et une population autochtone dépossédée qui, au début du VIIIe siècle, connaît une très grave famine.

Une troisième source de division est *religieuse* : les Wisigoths sont des «ariens» c'est-à-dire qu'ils n'ont pas accepté les décisions du concile de Nicée de 325 : pour eux, Jésus est un prophète, mais pas un Dieu, une large partie de la population a rallié leur point de vue. Mais l'Eglise romaine entend maintenir son unité. Chose difficile, dans un pays qui a connu déjà plusieurs hérésies : celle de Priscillien, celle de l'arianisme, celles *plus tard* d'Elipande et des adoptionistes.

La religion a une forte incidence politique. Par exemple : lorsque le roi wisigoth Recarede, en 487, se déclare catholique, un soulèvement des ariens éclate en Catalogne. Le Roi convoque alors à Tolède, en 589, un concile qui proclame la conversion de tout le royaume au catholocisme.

(25) Cf. J.VERNET : *Estudios*... pág. 369.

(26) Cf. IHS 3,969 y CHAOO p. 259. En Occidente nos indica que tiene diez corresponsales, de los cuales seis residen en al-Andalus y cuatro en Tripoli, Túnez y Qayrawan.

(27) Cf. *Muqaddima* (ed. Maktaba al-Tiŷariyya al-Kubrà ; El Cairo S.A.) 489 (= *kitab*, 1 ; *Bab*, 6 : *Fasl*, 16.

(28) El nombre completo es Abu-l-Abbas Ahmad b. Ali b. Ishaq al-Tunisi. El manuscrito de sus *Tablas* fue encontrado por King en Istanbul y se basa en las observaciones realizadas por este autor en Marrakus 619/1222 ? Cf. J.VERNET : *Contribución*...

(29) El estudio filológico del mismo se debe a H.FRANKE : *Mittelmongolische Glossen in eines arabischen astronomischen Handschrift von 1366*. «Oriens» 31 (1988), 95 - 118. Una buena reproducción de la portada se encuentra en IHS 3 (1948), 1530.

(30) El estudio científico del mismo lo ha publicado Kennedy en colaboración con J. Hogendijk en el Homenaje a Abe Sachs, con el titulo de *Two tables from an arabic astronomical handbook for the Mongol Viceroy of Tibet.*

NOTAS

(1) *Dos instrumentos astronómicos de Alcazarquivir*, «Al-Andalus» 18 (1953), 445 - 449.
(2) *Contribución al estudio de la labor astronómica de Ibn al-Banna*, (Tetuán, 1952), 53 - 54.
(3) Cf. J. VERNET : *La supervivencia de la Astronomía de Ibn al-Banna*, «Al-Qantara» 1 (1980), 447 - 451.
(4) Cf. *infra* nota... 27.
(5) Cf. SARTON IHS 3 (1947), 695 ; C. BROCKELMANN GALS 2 (1938), 378 ; MUHAMMAD IBN AL-RAQQAM AL-ANDALUSI : *Rasa'il fi ilm al-zilal*. Edición, traducción y comentario por Joan Carandell (Barcelona, 1988).
(6) Cf. J. SAMSO : *Las ciencias de los Antiguos en el-Andalus* (Madrid, 1992), 325 - 328.
(7) Cf. J. VERNET : *Problemas bibliográficos en torno a Albumasar* «Biblioteconomía» 9 (1952), 12 - 17.
(8) Vol. 213 (París, 1928), 150 - 158.
(9) Cf. E. GARCIA GOMEZ : *Sobre agricultura arabigo - española : cuestiones bibliográficas*, «Al-Andalus» 10 (1945), 127 - 146 ; J. SAMSO : *Las ciencias...* p. 207.
(10) Cf. J. VERNET : *«Pilota», perro barcelonés enterrado en Egipto*. En «Miscellanea Barcinonensia» 13,37 (1974), 121 - 124.
(11) Cf. ANNE TIHON : *La astronomía en el mundo Bizantino* (texto ciclostilado de la conferencia que dio en Málaga el año 1989) ; R. MERCIER : *The Greek «Persian syntaxis» and the zij-i Ilkhani* AIHS 34 (1984), 35 - 60 ; L. THORNDIKE : *Relation between Byzantine and Western science and pseudo-science before 1350*. «Janus» 51, 1 (1964), 1 - 48.
(12) *Alfonso X el Sabio : Mecánica y Astronomía*. En «Conmemoración del Centenario de Alfonso X el Sabio» (Madrid, 1984), 23 - 32.
(13) M.SOUISSI : *Présentation et analyse du traité «Somme des principes et des conclusions» pour le savant astronome marocain al-Hasan al-Marrakusi (était vivant en 1281)* CT 30, 119 - 120 (1982), 273 - 286.
(14) Cf. G. SALIBA : *An observational Notebook of a thirteenth-century astronomer*, «Isis» 74,273 (1983), 388 - 401 ; G. SALIBA : *The determination of new planetary parameters at the Maragha Observatory* «Centaurus» 29 (1986), 249 - 271.
(15) *The astronomy of the Manluks*, «Isis» 74 (1983), 531 - 555.
(16) J.P. VAN P. HOGENDIJK : *Discovery of an 11th. century geometrical compilation : the Istikmal of Yusuf al-Mu.taman ibn Hud, king of Saragossa* HM 13,1 (1986), 43 - 52.
(17) *La introducción de la ciencia Occidental en el mundo árabe* «Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja dicata» 1 (Leiden, 1974), 645 - 646.
(18) *A survey of Islamic astronomical tables* (Philadelphia, 1956) = Tr. A.Ph.S. 46,2 (1956), 123 - 177 ; Tabla número 6 ; párrafo 13.
(19) Cf. *A survey...* p. 125 ; GAL 1,511 ; S 1,931 ; Suter, 149.
(20) *Histoire de l'astronomie du Moyen Age* (París, 1819).
(21) *Prolégomenes des tables astronomiques d'Oloug-Beg* (París 1847).
(22) Cf. *supra* pág. 20 nota 11.
(23) H.S. y M.H.KENNEDY : *Geographical coordinates of localities from Islamic sources* (Frankfurt am Main, 1987).
(24) *The astronomical instruments of Cha-ma-lu-ting, their identification, and their relations to the instruments of the observatory of Maragha*, que hay que leer en la reedición de sus artículos recopilados en un volumen titulado «Oriens - Occidens» (Hildesheim, 1968), ya que aquí (págs. 215 - 226) apostilla alguna de las observaciones hechas por Needham en su *Science and Civilisation in China* 3 (1959).

Sicilia, experto en astronomía y matemáticas, y que también se dedicaba a la observación de los astros, le envió los datos que había obtenido acerca de las condiciones y movimientos de las estrellas [esta palabra árabe incluye también a los planetas]. Por esto, la mayoría utilizaron los trabajos de Ibn Ishaq, ya que estaban seguros de que se basaban en una información de confianza. Ibn al-Banna. (654/1256 - 725/1321) escribió un resumen de las *Tablas* de Ibn Ishaq al que tituló *Minhāŷ*. Los astrónomos [! y astrólogos !] prefieren utilizar esta última, puesto que las operaciones a reaslizar son más sencillas».

Es indiferente que el parámetro del manuscrito mongol[29] proceda de Alfonso X el Sabio o de Ibn Ishaq, puesto que muy probablemente muchos de los cientificos de ambas orillas del Mediterráneo Occidentel mantuvieron relaciones, a nivel personal, bien directamente, bien a través de terceros. Lo que más nos interesa es que el autor del manuscrito mongol ha sido perfectamente identificado. Se trata de Abu Muhammad Ata b. Muhammad b. Muhammad Juwāŷa Gazi al-Samarquandi al-Sanŷufini (c. 1290 - c. 1366). El último patronímico deriva, según E.S. Kennedy[30], de Sanŷufun, que hoy se encuentra en el Tadjikistán pero que en el siglo XIII pertenecía al janato de Chatagay. La obra está dedicada a un principe mongol, pues el en prólogo Abu Muhammad Ata dice : «He estudiado las estrellas visibles e invisibles, y aquéllas predicen espantosas catástrofes, hasta el día en que se me ha acercado el muy noble, el muy justo principe que deseaba ardientemente ser iniciado en esta ciencia de la astronomía y en comprender sus reglas... Me ha hecho el honor de concederme sus mercedes y me ha concedido su amistad».

La genealogía del Príncipe en cuestión (Barduba, en el manuscrito, y Pu-na-la, en las crónicas de los Ming), que remonta hasta Gengisjan, importa aquí poco. Sí nos interesan, en cambio, las glosas mongolas que demuestran que un manuscrito astronómico árabe fue utilizado en China a mediados del siglo VIII/XIV. Es un ejemplo claro *oriental* de cómo la ciencia de allí era paralela a la occidenal.

Desearía subrayar que hemos llegado a esta conclusión con un método puramente literario, filológico, haciendo caso omiso del empleo de las ciencias exactas. Pero al mismo resultado llegamos hace años por este último camino. En todo lo dicho queda una incógnita por despejar, y ciertamente no seré yo quién la revele. El Samarqandi citado en el manusrito privado mencionado más arriba es ¿el Samarqandi inventarido por E.S. Kenndy, o bien es otro. como al-Sanŷufuni ? Si se tratara de este último llegaríamos a la misma conclusión pero, siguiendo otros caminos - el del internacionalismo de la ciencia a partir del siglo XIII .

en Oriente también debían ser conocidas aquí. Huelga decir que la copia que he utilizado es mucho más reciente - las notas marginales permiten saber que se calculó con ella en los años 1160/1747 (fol. 50b) y 1280/1863 (fol. 50b). En total se trata de 111 folios (o sea, 222 páginas de tamaño 24 cms. x 18 cms) en el último de los cuales, muy mitilado, hay una lista de las posiciones geográficas de 16 ciudades, en su mayoría del Magrib. Es difícil, aun con el auxilio de las tablas de Kennedy(23), saber quién fue su autor. Sin embargo, y por nombres vistos al azar, parece ser que Damasco fue el lugar en el cual se redactó la parte referente a Oriente de esta copia.

Si el tráfico comercial de manuscritos astronómicos en los dos sentidos, entre Occidente y el Próximo Oriente, es seguro qué ocurre con la marcha hasta China ? Lo mismo : ya lo puso de relieve, hace medio siglo, W. Hartne(24) al identificar el nombre chino Cha-ma-luting con el del árabe Ŷamal al-Din, quien introdujo en China siete instrumentos «persas», entre ellos una esfera armilar construida para la latitud de 36°, posiblemente para ser usada en el colegio de Ping-yang Shansi. Si estos instrumentos fueron importados de Persia, o bien construídos a base de los dibujos mostrados a Kubilai en Janbalig, es indiferente. El hecho es que fueron : 1) esfera armilar o *dat al-halq* : 2) puede tratarse de una dioptra o del triquetrum ; 3) y 4) dos variantes de relojes de sol, *rujama*, para horas iguales o desiguales. La descripción del texto chino hace sospechar que tal vez introducía las modificaciones de Abu-l-Hasan Ali al-Marrakusi ; 5) globo celeste a *kurat al-sama. ;* 6) globo terrestre *kurat al-ard.* La cita de este instrumento es importante, pues implica el conocimiento que los árabes tuvieron del mismo(25) ; 7) astrolabio.

Esas relaciones científicas que abarcaban desde China hasta el Magrib continuaron vivas después de la muerte de sus creadores. Un polígrafo, médico e historiador de los iljaníes, Rashid al-Din (645/1247 - 718/1318), siguió ocupándose de la astronomía y de las ciencias en general. Además, sostuvo una amplia red de corresponsales que cubría todo el mundo culto de la época, desde al-Andalus hasta China(26) y, por tanto, no hay duda de que el intercambio de ideas científicas continuó en la fase final del siglo VII/XIII, aunque ya no fuera exclusivamente por al-Andalus, sino también a través de otros países, como parece apuntar el que ciertas ideas expuestas por al-Shirazi se encuentren en la obra de Roger Bacon (1214 - 1294), o que, en un momento dado (1290), el iljan Argūn se hiciera señalar sobre un globo terrestre el camino que seguía su mensajero, el genovés, Buscarello di Ghizolfi, que había enviado al Papa y a los reyes de Francia e Inglaterra. Una escena similar a esta última había ocurrido en alta mar, veinte años antes, cuando Luis IX el Santo, de camino hacia Túnez, se hizo mostrar en un mapa el lugar en que se encontraba.

En el sentido contrario, de Oeste a Este, circulaban igualmente las noticias. Buen testimonio de ello es el manuscrito único 6040 de la Biblioteca Nacional de Paris en el que figura un parámetro idéntico al de las *Tablas* y de Ibn Ishaq al-Tūnisī, personaje este último al que sólo conocemos a través de la *Muqaddima* de Ibn Jaldun cuando dice(27) : «Los astrónomos magrebíes utilizan, fundamentalmente, las tablas de Ibn Ishaq(28), astrónomo de Túnez que vivió en el siglo VII/XIII. Se cree que Ibn Isḥāq realizó su obra basándose en observaciones astronómicas. Un judío de

éste ; que Ŷabir b. Aflah o Averroes fueran dados a conocer en Siria por Ibn Aqnīn o cualquier otro. Lo que me importa es que esas obras fueron conocidas en Oriente *casi* en el mismo momento en que se redactaron.

Pero lo mismo ocurrió, al menos en los siglos XIII - XVI, en el Magrib. Incidentalemente, y basándome en datos facilitados por la revista «Da'wat al-Haqq»[17], apunté cómo Felipe II enviaba a Mawlay Muhammad al-Dahabi al-Mansur libros científicos europeos. Pero desde mucho antes llegaban a la corte de Fez (y a Europa) producciones del mismo tipo procedentes de Oriente. Lo apunta claramente E.S. Kennedy[19] cuando señala que las *zīŷ-i Ilkhānī* de Nasīr al-Dīn Tūsī fueron traducidas al árabe[19] y que en la abreviación de Mahmud Šah Julŷi fueron publicadas en latín por John Greaves (Gravius) como *Astronomica quaedam ex traditione shah Cholgü Persiae* y *Binae Tabulae Geographicae, una Nassir Eddini Persae, altera Ulug Beigi Tatari,* ambas edidas en Londres en 1652. Y todas ellas analizadas, hasta donde pudo, por Delambre en su HAMA[20], y las de Ulug Beg estudiadas por L.A. Sédillot[21]. Puede verse, pues, que el trasiego de las ideas científicas - araigaran o no en el país que las recibía - fue constante.

Cuando en la revista «Al-Andalus» 43 (1978), 407 dimos una somera descripción del manuscrito científico Dr. 152 de la biblioteca Medicea - Laurenciana, insertamos un indice bastante pormenorizado de los tratados que contenía. Escrito en letra magrebi, tiene la ventaja de tener una autentificación indiscutible : que es copia, de puño y letra, de Rabí Ishaq b. al-Sid, colaborador del Alfonso X el Sabio. La segunda parte - letra oriental - la despachamos con unas cuantas palabras, señalando que contenía predicciones de astrologia mundial. Examinadas ahora con más calma puede verse que contiene una mezcla de tablas de distintas procedencias, astrológicas o astronómicas, entre las que una se atribuye a las *Ziŷ-i iljani*.

Otro manuscrito de una colección particular, escrito con letra magrebí, presenta mayor interés para fijar el trasiego de ideas de Oriente a Occidente y, muy en concreto, de las de Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, ya que en las mismas se encuentran expresiones que permiten fijar la época en que se escribió el original de la copia que manejamos, y que cabe suponer que fuen enviado, a más tardar, por Rashid al-Din a alguno de sus múltiples corresponsales de Occidente. No se comprenderían, sino, las expresiones *Hulawun al-Mūgulī al.ladi min al Yinkis Jan* (fol. 4a) ; *wa-amma ta.rīj Hulāwun al-malik* (fol. 8a) ; *Al-bab al-rabi wa-l-isruna fi tahsil mawadi al-kawakib al-tabita... li-awwal sanat ta,.rij Hulawun al-malik wa-hiya awwal sanat 627 li-Yazdayird,* es decir, el 1261 d.C. ; vuelve a citarse a nuestro iljan en el fol. 46b, en la tabla que da de los años que separan el inicio de unas u otras era, etc. Otras tablas se ponen a nombre de un tal al-Samarquandī que *tal vez* sea el citado por Kennedy (cf. *infra* nota 18).

Es evidente que la descripción del manuscrito no se ajusta a la de las tablas iljanies hecha por Raymond Mercier[22], y más cuando en algunas (fol. 90a) se nos dice claramente que se han tomado del *Minhaŷ* de Ibn al-Banna., cuando éste ya había fallecido. Pero, en su conjunto, muestran que las tablas *il-janies* estaban en Occidente en la época de Alfonso X el Sabio. Y lo mismo debió ocurrir con las de Yahyà b. Muhammad b. abi-Shukr. En consecuencia, las *observaciones realizadas*

pendiente, y casi al mismo tiempo, Bizancio habia sido ocupado por los caballeros de la IV Cruzada, que fundaron el llamado Imperio Latino (1204) que provocó el renacimiento del sentimiento anti-occidental de los griegos que expulsaron, a la postre, a sus dominadores, llevando a su frente a Juan Comneno Paleólogo (1259). Recuperaron su independencia a partir de los núcleos, siempre resistentes, de Nicea y Trabizonda. Mucho más allá, en Mongolia, Gengis-jan (m. 1227) y sus sucesores constituyeron un imperio mundial que en tiempos de Kubilai-jan (1251 - 1295) se extendió desde las costas del mar de China hasta el Eúfrates y los mares Caspio y Negro, facilitando así el comercio (falta de fronteras) de un modo extraordinario, como pueden ver los lectores de Marco Polo (1254 - 1324).

La ruptura de las barreras comerciales trajo consigo una especie de internacionalismo científico : Baybars, que había vencido y frenado definitivamente en Ayn Jalut a los Mongoles, se relacionaba - entre otros - con Alfonso X el Sabio, con el cual intercambiaba libros (enseguida matizaré) ; el mongol Hulagu, conquistador - pero no destructor - de Bagdad, se rodeaba de los mejores sabios musulmanes y construía un observatorio astronómico en Marāga, y los bizantinos, que desde el siglo XI dependían en buena parte de la cultura científica árabe redoblaban sus esfuerzos por este último camino y se hacían traducir, posiblemente por Jorge Lapita entre otros - es lógico que aquí cite sólo los textos que me convienen - las *Tablas Toledanas* de Azarquiel ; las *Alfonsíes* del Rey Sabio (1252 - 1284) y un tratado de estrolabio de origen occidental. Por otra parte, hacía 1347, el médico griego Jorge crisococces redactó unas Tablas astronómicas inspiradas en las *ziŷ-i ilĵanī* que Hulagu (653/1256 -663/1265) había mandado construir a Nasīr al-Dīn Tūsī[11].

Con argumentos muy distintos de los que estoy esgrimiendo ahora supuse, hace ya años[12], que Nasīr al-Dīn Tūsī había sostenido relaciones científicas con los astrónomos de la corte de Alfonso X el Sabio y que, en cierto modo, había habido intercambio de observaciones celestes entre Maraga y Toledo/Sevilla ; que el resultado de esta colaboración había sido conocido, coetáneamente, hasta en China, y que todo ello había conducido al mejor conocimiento de las dimensiones reales de la Tierra. Me parece que el camino promete : hemos visto que las *Tablas alfonsíes* fueron conocidas en Bizancio ¿por qué no en Maraga ? Dijimos entonces que los instrumentos de Abu-l-Hasan Ali al-Marrākušī[13] fueron conocidos en China, y que el astrónomo andalusí Yaḥyà b. Muhammad b. Abi Shukr (m. 1283)[14] había recorrido el Próximo Oriente en la segunda mitad del siglo XIII. Desearía señalar que, en lo que sigue, al hablar de «intercambio» de ideas astronómicas entre Occidente y Oriente y Oriente y Occidente, no me entesto en que fuera tal o cual sabio, tal o cual manuscrito, al que las transmitó : sólo afirmo que manuscritos occidentales, que podían ser de Abū-l-Ḥasan Alī, Abu- Isḥāq al-Tūnisī, Isḥāq b. al-Sīd, Alfonso X o de cualquier otro, fueron conocidos en Oriente, y que las tablas *il-ĵāníes*, conocidas en Bizancio y Oriente, fueron conocidas y utilizadas en Occidente en la época de Alfonso X el Sabio. Que poco importa que Abū-l-Ḥasan Ali trabajara en Marrakus o El Cairo - como señala King[15] o que muriera alrededor de 1262 o de 1284. Del mismo modo me es indiferente que la *Enciclopedia*[16] de al-Mu'taman de Zaragoza fuera llevada e Egipto por Abu-l-Faḍl Ḥasday b. Yusuf o el hijo de

lo publicó en el «Journal Asiatique»(8), puesto que su existencia puede hacerse remontar, con las fuentes en la mano, hasta el *Fihrist* de Ibn al-Nadim (m. 285/995).

Con los textos de agronomía que actualmente se imprimen en árabe pasa lo mismo o peor, puesto que se entrecruzan las obras de varios autores, algunas ya traducidas en la Edad Media al castellano. Así, por ejemplo, la edición litografiada de Fez (1358/1939)(9) del *kitab fi-l-filaha li-Abi-l-Khayr al-Andalusi* contiene una parte de la *Agricultura* atribuída a Ibn Wafid, que fué vertida al castellano e influyó directamente en la *Agricultura General* de Gabriel Alonso de Herrera (m. 946/1539) y, además, y mezclados, fragmentos de obras de Ibn Bassal y otros autores.

Y, por azar, he podido ver un ejemplar, comercial y mutilado, del *Tawq al-Hammama* de Ibn Hazm, y otro, muy defectuoso, de *Las mil y una noches* que a veces aparece en los catálogos de orientalismo sin advertencia alguna de estas supresiones o adiciones repentinas de páginas y páginas.

Quien me dio una pista para deducir lo que hoy pasa, o pasaba hasta hace poco, con este tipo de textos comerciales fue el Dr. Ḥusayn Mu'nis. Yo sabía que los ingleses habían desterrado a Ahmad Shawqi de Egipto durante la Guerra Europea ; que éste se había instalado en Barcelona durante varios años y que uno de sus hijos había publicado varias narraciones(10) acerca de su estancia en esta ciudad en una revista cairota para mí inalcanzable. Pedí al Dr. Mu'nis un microfilm de los mismas y casi a vuelta de correo los recibí *manuscritos*. Cuando más tarde nos vimos le pregunté el porqué de la copia manual de los mismos y no el microfilm y me replicó que muchas bibliotecas egipcias mantenían aún a los amanuenses (ien los sesenta !), pues no se les podía despedir y algo tenían que hacer.

Sospeché desde entonces que aún hoy, en el mundo árabe, siguen existiendo copistas empleados o no - de manuscritos, y que son más o menos fieles al texto que copian. Creo saber que existían en la Damasco de los ochenta, y sospecho que aún deben encontrarse en las grandes ciudades marroquíes de tradición intelectual, como Fez. Espero que alguno de los académicos aquí presentes me lo pueda aclarar. Pero sí creo estar seguro de que el *Qanun* de *si* Ahmad b. al-Khammar era una copia reciente - y, por tanto, de no excesivo valor de este tipo, y que lo mismo ocurre con el *Tarhil al-shams wa-l-qamar* que me facilitó *si* Ali al-Baqqali. Al Fin y al cabo, en los años cuarenta, en que no existían las facilidades actuales (xerocopias ; ni los microfilms se habían generalizado), me acostumbré a ver cómo profesores mios - y yo también - no sólo acudíamos a las bibliotecas para leer y tomar notas, sino también para *copiar* textos que considerábamos fundamentales y que, dado lo calamitoso de la época, no podiamos adquirir.

Si esto parece claro, más complicaciones presentan las glosas textuales al margen de los manuscritos astronómicos occidentales, en alguno de los cuales figura el nombre de Nasīr al-Dīn Tūsī (597/1201 - 672/1274) o el de Yahyà b. abi Shukr. Pero, en todo caso, caen dentro del bagaje cultural que hemos recibido. *Ex oriente, lux*. Pero puede admitirse lo contrario ?

¿ Por qué no ? En la última mitad del siglo XIII se habían registrado en el Próximo Oriente una serie de cambios políticos extraordinarios : de modo inde-

mayor que escribía con un excelente *nesjī* (no *fassī*), y éste me envió una copia del texto (que supongo de su puño y letra), no muy largo, que necesitaba.

Cuando leí mi tesis dejé claramente establecido que aun a principios del siglo XII/XVIII los libros astronómicos de Ibn al-Banna eran utilizados en Marruecos para levantar horóscopos(2). Pero lo más curioso es que en el siglo XIII/XIX se continuaba copiando(3) de obra fundamental de nuestro hombre : el *Minhaŷ*, elogiosamente citado por Ibn Jaldun !(4). Y no sólo se le copiaba, sino que también se le utilizaba - conforme muestran las notas marginales del manuscrito del Museo Naval de Madrid - para el cálculo de efemérides (!). Y, si convenía, se le mezclaba con textos de Nasir al-Din Tūsi o del granadino Ibn abi Shukr. Y todo ello casi en nuestros días : entre los años 1200/1785 - 1260/1844. Este manuscrito, misceláneo, consta que fue copiado por Muhammad b. Ahmad al-Susi [o al-Sharif], apodado al-Tawil, vecino de Tánger, en 1232/1817, y contiene además, y entre otros, un resumen de las *Ziy al-qawim* de Muhammad ibn al-Raqqam de Murcia o al-Andalusi (c. 1245 - 715/1315)(5) realizado en Túnez(6). En todos estos textos son de importancia las notas numéricas marginales que muestran que esas obras marroquíes del siglo XIII eran aún utilizadas con fines científicos (cálculo de efemérides) en la segunda mitad del siglo XIII/XIX. Entre los autores citados (fols. 58 a, 57 b) aparece un Abu-l-Hasan Ali b. abi Ali al-Qumsantin (?), y entre los hechos soprendentes está el ver cómo un usuario ha prolongado las tablas para la conversión de fechas, de una a otra era, hasta el año 2040/2600, indicio bien claro de que pensaba que los parámetros contenidos en las mismas no se alterarían con un «error insignificante» (esta expresión la tomo de Ibn al-Banna) y, por tanto, permitirían seguir calculando efemérides hasta el siglo XXI de la hégira.

Una conclusión puede sacarse de todo lo dicho : los manuscritos astronómicos magrebíes del siglo VI/XIII, como ocurrió en el mundo cristiano con las tablas alfonsíes, han sido reelaborados una y otra vez - y tal vez aún lo son - para adaptarlos al correr de los tiempos sin alterar su estructura fundamental.

Si en un campo tan preciso como es el de la astronomía pasamos a otros en que esa exactitud sea mucho más dudosa qué ocurre ? A veces, la compara hoy en día de la edición comercial de un tratado astrológico, agronómico o literario depara verdaderas sorpresas. Los textos medievales siguen gozando, a pesar de la mala impresión, de la caída - voluntaria o no - de unas cuantas lineas en medio del texto, o de la omisión de páginas enteras, de una vitalidad a toda prueba. Por ejemplo : Juan de Sevilla (siglo XII) tradujo varias obras del astrólogo Albumasar y, entre ellas, un *De magnis conjunctionibus*... impresa en Augsburgo en 1489 y en Venecia en 1515. Se consideraba que el *Flores astrologiae*, que conoció muchas reimpresiones en el Renacimiento(7), era una abreviación de aquélla. Nada de eso. Es una obra independiente, del mismo autor, de la cual hemos encontrado manuscritos antiguos con el título de *Kitab al-nukat*. Un libro que compré en la calle, en Alcazarquivir, y de titulo muy largo, resulta ser idéntico al *Kitab al-mawalid al-rijal wa-l-nisa.* o *kitab al-mawalid al-sagir* que explica el modo de levantar el horóscopo (según el signo zodiacal en que se ha nacido) de hombres o mujeres. Mi descubrimiento hubiera sido sensacional si años antes no le hubiera ocurrido lo mismo a Faddegon, quien

necesaria para evitar que los desbordamientos del Lucus pudieran estropear las mercancias. Y pronto fui testigo de que el proverbio referido a la ciudad era cierto pues reza *in lam tamut harqà fa-tamut garqa* : en invierno, la inundación, y en junio, el verano, estuvieron a punto de ahogarnos. Pero, además, la diferencia de planos en que estábamos situados ya establecía claramente quién era el maestro y quién el discípulo. Por otro lado, *si* Ahmad sólo hablaba árabe dialectal, a una velocidad que superaba a la mía propia cuando me expresaba (y me expreso) en español y, encima, le faltaban algunos dientes, con lo cual su *deriya* difería un tanto del que yo estudiaba por mi cuenta, y que ya he olvidado por completo. Descuidaba decir que *si* Ahmad no conocía ninguna lengua occidental y que en nuestras conversaciones científicas - y más tarde en la escasa correspondencia que mantúvimos - no vacilaba en reñirme si no comprendía alguna de sus explicaciones a la primera.

Entenderle cuando hablábamos de astronomía no siempre era fácil, a pesar de lo conciso del tema. Él la había aprendido según los sistemas de enseñanza tradicionales árabes y a veces, pienso ahora, si sería *mu'aqqit*. Yo, por mi parte, estaba acostumbrado a que se me explicara de muy otra manera ; por ejemplo, si se trataba de aparatos, primero se hablaba de los sistemas de construcción del instrumento, la finalidad del mismo y luego los procedimientos para usarlo. Él, invariablemente, comenzaba por el uso. Recuerdo muy bien cuando con un cuadrante nuevo en la mano (o el que tecnicamente hoy llamamos *antiguo* y Abu-l-Hasan Ali al-Marakusi, *al-rub al-zarqali ?* No recuerdo bien el aparato) me enseñó cómo se determinaba la hora : me explicaba cómo debía proceder, pero no me daba los motivos del porqué después de la observación de la altura del Sol debía realizar la lectura, con la ayuda del hilo de la plomada, en un sitio y, luego, seguir con tal y tal otro movimiento. A mis preguntas al respecto respondía enseñándome el pasaje de un manuscrito en que se describía, técnicamente, el porqué de lo que me intrigaba y, en los casos límite, me lo comentaba. Acabo de citar la palabra clave de esta conferencia : *manuscrito. Si* Ahmad tenía más de un astrolabio - alguno de los cuales publiqué(1), con su permiso, mucho más tarde en la revista «Al-Andalus» -, cuadrantes y, para mi sorpresa, *un manuscrito*, tal vez completo, del *Qānūn al-Masūdi* de al-Bīrūnī. Cuando muchos años después me enteré de su muerte, procuré saber qué había sido de todos estos objetos, y se me informó que habían sido vendidos en pública subasta ; quise pensar que el Gobierno marroquí los habría adquirido, pues creía que no debía encontrarse un gran número de manuscritos de al-Bīrūnī en Marruecos. Si hoy estoy cambiando de idea sobre este punto, no ocurre lo mismo con sus cuadrantes y astrolabios, con los cuales me placería tener un nuevo encuentro.

¿ A qué viene esta diferencia de interés entre instrumentos y manuscritos ? Pronto lo veremos. De momento, déjeseme que avance cronológicamente. Al redactar, hacia 1948, mi tesis de doctorado sobre Ibn al-Bannā de Marraquex necesitaba ver otro manuscrito, además del de El Escorial que ya tenia, del *Qanun fi-l-tarhil al-shams wa-l-qamar*, y creí que los más fácil era ver si algún amigo marroquí sabía donde existía otra copia manuscrita accesible del mismo (no se olvide que en aquellas fechas habían sido suprimidas las relaciones diplomáticas de los Aliados con España a consecuencia de los acuerdos de Potsdam). Escribí a si Ali al-Baqqali, hombre

LOS COPISTAS DE MANUSCRITOS ASTRONÓMICOS ÁRABES EN MARRUECOS Y ESPAÑA, Y LAS RELACIONES ENTRE ESTOS DOS PAÍSES Y CHINA EN EL SIGLO VII/XIII

Juan VERNET

Pocas cosas me han hecho mayor impresión en la vida que el estar hablando en este momento ante los miembros de la Real Academía de Marruecos. Creo que esta manifestación liminar debe ser explicada inmediatamente, en la forma y en el fondo, a pesar de que ambos aspectos están entrelazados de tal modo que son prácticamente inseparables. El primero, la forma, consiste en dar las gracias a don Emilio García Gómez, quien propuso mi nombre para hablar, aquí y ahora, y a la Academia, que aceptó la propuesta y que, como consecuencia de su generosidad, va a tener que escuchar durante un tiempo, que espero que no sea excesivo, una exposición que, en ciertos momentos, tal vez roce los límites de lo inverosímil, pero que yo considero, cada día que pasa, como más probable. Pero en el fondo de mi emoción subyace el hecho de que yo me sentí hombre adulto, por primera vez, en Marruecos, y muy concretamente, en Alcazarquivir, ciudad en cuyo Centro de Enseñanza Media me estrené como Profesor durante el curso de 1946 - 1947, y en donde escribí mi primer artículo. Y debo citar ese curso pues en lo que sigue tendré que volver a referirme a él más de una vez.

Llegué a Alcazarquivir para aprender a hablar el árabe clásico que había empezado a saber traducir en la universidad de Barcelona y, al mismo tiempo, para buscar un tema que pudiera ser la base de mi tesis de doctorado. Y, si quería dar rienda suelta a mis aficiones, el mismo debía tratar de Historia de la Astronomía, especialidad ésta que no me era difícil dados los conocimientos teóricos y prácticos que tenía ya, por razones que no son del caso, de la misma. Pronto me di cuenta de que no había que esperar ayuda en este campo de los amigos marroquíes que hablaban un buen árabe clásico, pero a quienes estas cuestiones no interesaban. Sin embargo, pudieron indicarme el lugar en donde podía encontrar a un anciano del que se decía que era experto en estos temas y que tenía un *dukkan* en la Alcaicería. Lo encontré y rápidamente - después de hacerme leer en árabe el fragmento de un libro en voz alta - me aceptó por alumno. Nuestra relación, quiero decir, la de *si* Ahmad b. Al-Jammar (Abu Muhammad ?) y la mía, fue curiosa. Cuando yo tenía un momento libre, corría a la Alcaicería y le encontraba sentado en su *Dukkan* cuyo suelo se encontraba algo así como a un metro del nivel de la calle, precaución

construcciones de otros estilos ; entre esos elementos están las bóvedas apeadas. sobre arcos cruzados, los relieves policromados con vivos colores, los pilares achavados, los arcos en forma oriental, los ajimeces y los techos de alfarje, los artesonados de par y nudillo con ornamentos en su harneruelo y en los tirantes.

Los recursos decorativos islámicos fueron de uso muy estendido en todo el país, como es el caso de los azulejos, de los cuales hubo fábricas en Puebla y con los que se desarrolló gran arquitectura como la de la Hacienda de cristo cerca de Atlixco, o como en la espléndica fachada barroca de San Francisco Ecatepec, próxima a la ciudad de Puebla.

El mudéjar tanbién ejerció influencia en la pintura y en el relieve mexicanos, en las artes menores su influjo aparece en el empleo de celosías en forma de estrellas de ocho picos, en rejas de balaustres torneados y muebles de maderas casadas con incrustaciones de hueso o de carey. Por último, algunas muestras más se ofrecen en la elaboración de alfombras y en el arte de le seda.

Es conocido el aprecio de los pueblos islámicos por el empleo de árboles y plantas, y del agua, y el uso que de ellos hacen en la creación arquitectónica de sus habitaciones. Llama de atención el sabio juego de formas, de sonidos y de aromas que se logran en sus jardines ; cómo no recordar la fuente del mirador nuevo del Generalife, formada por tramos cortos que dejan entre ellos rellanos en los que una fuentecita suelta su diminuto surtidor. Los pretiles de los lados tienen canales en la parte superior, formados por medios atanores de barro árabes por los que baja despeñada el agua que, al caer de golpe, deja la escalera convertida en vistosa cascada ; el sonido del agua es diferente en los rellanos y en los tramos de rampa, con lo cual a diferentes actividades del cuerpo le acompañan distintos sonidos.

En México también hemos dado soluciones creativas al manejo del agua, como en la fuente del siglo XVI de Chiapa de Corzo, en Chiapas, que abastecía de agua a la población, o como el acueducto de 70 kilómetros de largo de Zempoala ; modernamente se utilizó en la arquitectura del Museo Nacional de Antropología. Cae allí el agua en cascada desde una gigantesca cubierta de un solo apoyo, para vestibular con sombra y grato ambiente húmedo el amplio patio, en cuyo extremo opuesto, refresca el lugar un estanque con el motivo distintivo del caracol prehispánico.

Estos son, pues, algunos de los campos en que el Islam se manifestó en México ; país de América donde por más tiempo se cultivaron los estilos y las artes derivados de la influencia musulmana. Tan es así que mientras en España el mudéjar había terminado su ciclo en el siglo XV, en América perduró su uso incluso el siglo XIX.

hombres dieron su particular sello a la arquitectura ; así como su sensibilidad y cultura impregnaron no sólo las estructuras, sino la ornamentación y el carácter de las creaciones espaciales.

De esta manera, el patrimonio cultural islámico del cual eran portadores los españoles fue asimilado y enriquecido de tal manera que fructificó en nuevas expresiones ; la arquitectura se atavió de formas, colores significados propios americanos de gran refinamiento, que fueron vertidos en estilos tales como el plateresco y el churrigueresco.

La presencia del Islam quedó así testimoniada en tierras tan lejanas de sus orígenes como México. Presencia que no tan sólo se limitó a la arquitectura, sino que abarcó campos como el lenguaje, las técnicas y oficios, la cocina, el vestido, el mobiliario, las ciencias y las artes.

La influencia islámica en México, encontró respuestas de identidad entre los pueblos indigenas ; en la arquitectura mexicana, el Islam se refleja con gran intensidad en lo mudéjar, estilo profusamente extendido por el país. Así se pueden encontrar edificios apegados a las dichas tradiciones como es el caso de capillas abiertas construidas, en ocasiones, con fuertes reminiscencias de las mezquitas hispanomaghrebíes, como por ejemplo la Capilla Real de Cholula o la capilla abierta de san José de los Naturales del antiguo convento franciscano de la Ciudad de México.

Hay una linea de continuidad entre el alminar de la mezquita de kairuan, en Tunez, el minarete de los Qarawiyin de Fez, la Giralda y la torre prismática con ventanas geminadas de la iglisia mexicana de Actopan.

La delicada y a la vez estricta volutría presente en la mezquita de Bib Mardun de Toledo o en las torres de la alcazaba y del palacio de la Alhambra es reinterpretada en la pequeña joya que es el templo de Tlahuelilpa, del Estado de Hidalgo en México.

Llama la atención la semejanza formal de la koubba del cementerio de Bab Segma en Fez, de los templetes laterales de San Juan de Duero, en Soria, en España, y de las capillas posas de los atrios mexicanos como las que aquí presentamos de Atlatlahuacan, Cholula y Huejotzingo.

Y qué decir del parecido conceptual de los arcos de acceso del patio de la Mezquita de Damasco y de los que en México llamamos arcadas reales, que señalan la entrada a los atrios de los conventos del siglo XVI.

Los alfices se multiplican en todo México, en las capillas abiertas aisladas como la de San Juan Atzolcintala, y en el templo del convento de Tlaxcala. Llegan a veces a sobreponerse a sí mismos en composiciones, cuánticas también, donde todo se llena de relieves y de colorido, ya perdido en su mayor parte, en Angahuan, Michoacán. ¿Acaso no guardan vinculación estas ordenaciones con los frentes de los mihrab de Córdoba y de la madraza (o medersa) de Bou Jnama de Fez y con la puerta de la justicia de la Alhambra de Granada ?

Es constante la presencia de elementos arquitectónicos de carácter mudéjar en

alicatados, yesería, arrocabes, estalectitas, colmunillas, celosías, pantallas, pórticos y minaretes ; en los juegos de luz para fraccionar los espacios, en las armaduras mudéjares con sus cuadrales y tirantes, sus faldones y almizates, techumbres y bóvedas sustentados mediante trompas, estrellas y tambores formados por entrecruzamientos de arcos. Se trataba de lograr la multiplicidad espacial en lugares reducidos, empleando toda una gama la recursos de ornato cargada de significados, para causar agrado y sorpresa.

Se trataba de crear un mensaje permanente, para cuyo fin el espacio y el volumen están ligados en sucesión con el tiempo : con el tiempo de los ritmos. Volúmenes que denotan la concepción especial del «dentro», vertido hacia «fuera» ; claro ejemplo de la expresividad que surge de la vida interior y se manifiesta en las formas externas. Volúmenes ligeros, opuestos a la pesantez de la masa, que producen una delicada armonía de rectángulos y triángulos, mismos que se transforman en sabios juegos tridimensioneles de prismas y pirámides.

Y toda la esplendidez de esta arquitectura, y toda la sensibilidad musulmana se dio en un marco geográfico e histórico heredado de romanos, visigodos y fenicios, de Persia, Sasánida y de Bizancio.

Tras el descubrimiento de América se inició la gran tarea de la conquista del Nuevo Continente, y España se preparaba para la gran cruzada. Era necesario imponer, una vez más, nuevas formas de vida, nuevo lenguaje y nueva religión a pueblos distantes y desconocidos, que si bien demostraban, a través de sus obras y de su organización, un desarrollo cultural de importancia, éste era poco apreciado por el común de los conquistadores, imbuídos del afán de convertir a la religión católica a los pueblos sometidos. Hubiera carecido de sentido utilizar las grandes edificaciones, templos y plazas que los mesoamericanos habían construido para venerar a sus deidades y para recrear su vida social, y hubiera sido absurdo competir con ellas ; tan diferentes eran los conceptos de la existencia. Se sustituyeron y opacaron muchos de los grandes valores vitales, culturales y religiosos de los conquistados, en cuanto no eran comprendidos o no convenían políticamente.

Por otra parte, España llegaba a México y a América, en general, con una corriente de modernidad y con intenciones de introducir su concepto de civilización, que en buena medida se nutría de la herencia de la dominación árabe, en cuya cultura se encontraba inmersa. Así a la destrucción de las grandes edificaciones indígenas siguió la edificación de templos y conventos almenados, que tanbien alcanzaron prodigiosas cumbres de la creación arquitectónica.

Para sustituir las prolíficas ornamentaciones aborígenes y a su impresionante arquitectura se recurrió a la exquisitez del mudéjar y al Renacimiento, italiano y español ; los cuales mucho más adelante, derivarían en el barroco español y en el barroco americano y, dicho sea de paso, estos estilos distan mucho del barroco italiano, del germánico o de los de otras latitudes europeas, entre otras razones debido a la fuerte influencia musulmana y por el gusto que impone la propia tierra.

Desde los cimientos, en ocasiones tomados de las construcciones mexicanas derruidas, las nuevas edificaciones se elevaron recurriendo a las técnicas constructivas y a la mano de obra de los pueblos indigenas. Los conocimientos y destreza de estos

En otros aspectos, las coincidencias o similitudes entre ambas culturas sirvieron en gran medida a los conquistadores españoles para la evangelización que llevaron a cabo en México, después de haber participado de cerca en el mundo islámico y de reconocer las semejanzas entre los pueblos de América y los pueblos musulmanes ; una de ellas, quizá de las más trascendentes, fue la profunda religiosidad existente en ambos pueblos, y la otra, no menos importante, su desarrollada sensibilidad y refinado gusto por el bienestar, la armonia y los ritmos de la vida.

Estas similitudes explican por qué los conquistadores españoles, describieron, a veces, las edificaciones y costumbres de los pueblos de Mesoamérica, principalmente las características de la gran Tenochtitlan de los aztecas, haciendo semejanzas con las edificaciones y costumbres musulmanas. Igualmente, explica las razones por las cuales se dieron soluciones arquitectónicas muy semejantes a las musulmanas el edificar las primeras sonstrucciones religiosas, como fueron las capillas abiertas aisladas que son, en su forma y funcionamiento, muy semejantes a las *musallas* o *sarias*, según hiciera notar Torres Balbás.

Finalmente, explica, también, el gusto por lo mudéjar en templos y edificaciones diversas, a lo cual se agregaba la mano y el gusto americano del indígena y el empleo de los mismos materiales de construcción, que hicieron subsistir ese estilo tanto tiempo o más del que perduró en la propia España.

III. MEXICO ASIMILA LA ARQUITECTURA Y SENSIBILIDAD ISLAMICA Y LES DA PERVIVENCIA.

Si bien el sentido del espacio islámico en la arquitectura produce emociones intensas de asombro, se debe en cierta medida a que expresa movimiento, es un arte dinámico que rompe visualmente con sus propios límites físicos mediante la continuidad de sus superficies y la desmaterialización de la estructura sustentante.

En presencia de la arquitectura islámica se experimenta en intenso estímulo que habla a los sentidos. Esto se debe a la organización particular de su espacio arquitectónico.

Espacio que es cuántico, es decir, marcha a saltos, y desconoce la fuga. Espacio que proscribe la tersura del punto focal en profundidad, y que valiéndose de series de pantallas visuales logra la ofuscación de la vista y aleja la sensación de continuidad en cuanto al empleo de los ejes de composición, produciendo en cambio la percepción de lo múltiple y cambiante en un mismo lugar. Espacio que aparece como una sensación mágica y ofuscante que hace evocar la envolvente de gruta. En fin, ese espacio está marcado por un persistente ritmo arquitectónico que produce el deslumbramiento.

Alcanzó puntos culminantes en España en el Califato de Córdoba, con almorávides, almohades y con los nazaríes, en edificaciones como los soberbios alcázares y alcabazas, en las mezquitas de Córdoba, Granada, Sevilla, Toledo, y con la Giralda, una de las más hermosas torres jamás inventadas.

En Aspaña y en el Maghreb quedaron plasmados muchos de los principios técnicos y estéticos de la arquitectura islámica expresados en diversos elementos :

que existen entre los pueblos islámicos y las antiguas culturas mexicanas, a las que llegara la influencia de los primeros.

Una de las primeras cuestiones sobre las que se puede reflexionar para encontrar ciertos paralelismos entre nuestros pueblos, es la relativa a los conceptos de tiempo y espacio. Existia dentro del pensamiento cosmológico de las culturas mexicanas prehispánicas la consideración de que el tiempo y el espacio no podian ser distinguidos radicalemente. Los antiguos mexicanos se rehusaban a concebir al espacio como un medio neutro y homogéneo, independientemente del transcurrir del tiempo ; debido a que el espacio se sucedia de acuerdo con un ritmo determinado, de manera ciclica. Por tanto, no existia un espacio y un tiempo, sino espacios-tiempos dentro de los cuales se hundian e empregnaban todos los fenómenos naturales y los actos humanos. Cada lugar-instante, compuesto de sitio y acontecimiento, determinaba todo lo que se encontraba en él. Así, no era posible concebir una continuidad, sino sólo reflejos que se sucedían y superponían.

En forma similar, pero con las debidas distancias y diferancias, y apoyándose en algunos aspectos en la teoría del arquitecto e investigador Fernando Chueca Goitia, con las debidas distancias y diferencias, decíamos, entiendo que dentro de la cosmología derivada del Islam, sólo Dios es permanente ; por ello no hay permanencia fuera de Dios, sino únicamente instantes. Por esa misma suprema razón tampco esxisten los espacios y formas o conjuntos únicos en sí, sino las agrupaciones casuales que los permiten en instantes determinados, pero que por sí solos no tienen permanencia, y en este sentido, son considerados cíclicos, puesto que la única realidad es el átomo, como parte de un tiempo y un espacio indivisible, que invalida toda permanencia, por su carácter de transeúnte. Las funciones espaciales y temorales musulmanas son eminentemente discontínuas, suma de átomos temporales y espaciales, sin duración, más que como adición de puntos o de instantes.

Dichos ciclos prehispánicos y dicha atomización pueden considerarse discontinuos. Las unidades tiempo-espacio, pues, son similares en ambas concepciones.

Otro de los puntos de coincidencia aparece en la consideración de las dimensiones del espacio. Entre los antiguos mexicanos, se distinguían dentro del espacio horizontal, el Norte, el Sur, el Este y el Oeste ; tal y como se los concibe en la actualidad ; pero al dimensionamiento del espacio agregaban la consideración del Arriba, conformado por 13 cielos y el Abajo, incluyendos nueve submundos. De esta forma, abarcaban el espacio en todas sus dimensiones.

El espacio islámico, por su parte, reconoce también un sentido vertical, a través del cual se crean ritmos y estratificaciones ; no en vano Zenit y Nadir son palabras de origen árabe.

Finalemente, tanto los antiguos mexicanos como los pueblos mulsulmanes participan del llamado horror al vacío, a las superficies desnudas y a la continuidad lineal rectilínea, si no era como principio ordenador de múltiples y quebradas secuencias.

islámicos brindaron al mundo. La astronomia y la medicina se enriquecieron sobremanera al recibir dicho impacto. Diversos idiomas ampliaron su vocabulario, y adquirieron una terminología para designar nuevos conceptos y objetos, gracias a la influencia mahometana.

El arte universal, en sus diversas manifestaciones, incorporó múltiples elementos y temas en los que se enfatizaba la sensibilidad. En el vestido y el mobiliario, Oriente se reflejó en las innovaciones que introdujo, de manera destacada en lo referente a comodidades y bienestar, disfrute de texturas, colores y de sus combinasiones. La filosofía por su parte, descubrió nuevas vetas y caminos para la reflexión. En suma, el conocimiento en todos sus niveles alcanzó elevadas cumbres en un plazo relativimente corto y, al mismo tiempo, se plantearon nuevos y más amplios derroteros, muchos de los cuales son todavía alimento del espíritu universal.

Cuando el Islam alcanzó la Peninsula Ibérica, era deficil imaginar la trascendencia que obtendria a través de los ocho siglos de dominación y aún después. En relativamente poco tiempo, Córdoba se convirtió en el centro cultural más apreciado del mundo árabe, y avanzado de toda Europa, alli florecieron las artes y las ciencias, y la arquitectura alcanzó desarrollo sin precedente. Le siguieron Sevilla y Granaca. La gran simbiosis cultural entre Occidente y Oriente, se llevó a cabo por la localización de España, como punto más occidental del territorio conquistado por Islam, y merced al dominio árabe sobre el Mediterráneo ; dichos influjos habrian de fructificar en sorprendentes obras, tanto fisicas como intelectuales que aún hoy asombran por la riqueza de sus formas y contentidos ; en una cultura que por momentos abarcaria el Maghreb y el territorio peninsular.

Fue España el cauce a través del cual se surtirían, varios siglos después, los pueblos de América de la herencia musulmana. En España encontraron su cuna múltiples estilos de la arquitectura islámica de todos los cuales sobresale, para nosotros, el mudéjar porque en nuestro país, México, alcanzó limites cronológicos inverosímiles y desarrollos inusitados.

El idioma español e innumerables costumbres, se alimentaron de los desarrollos culturales propiciados por el Islam que impregnaron toda la existencia, y asi fue como llegaron a América, donde otra vez se sometieron a mixturas de diferentes raíces culturales hasta acrisolar nuevos estilos de vida en los que las esencias musulmanas persistirían. Volvió a ocurrir algo semejante a lo que habia sucedido en los primeros encuentros de lo islámico con los pueblos ibéricos.

El descubrimiento de América, como es sabido, coincide con la pérdida del último bastión del imperio musulmán en España. Sin embargo, ese mismo hecho señala el inicio de una nueva era de influencias de la creatividad del mundo islámico, la cual se reconoce en la herencia cultural que enraizó en el Nuevo Mundo ; fue trasmitida a través de España, pionera en el proceso de aculturación en América, aculturación de los indigenas americanos y de los propios europeos ante circunstancias nunca antes imaginadas.

II. COINCIDENCIAS ENTRE LOS PUEBLOS ISLÁMICOS Y LOS ANTIGUOS MEXICANOS.

Aún cuando pudiera parecer extraño, son muchas las concidencias y similitudes

LA INFLUENCIA ARABE
EN LA ARQUITECTURA MEXICANA

Pedro Ramirez Vázquez

El Corán y la Biblia nos evocan no sólo lo desconocido e impredecible del destino humano, sino también la naturaleza maravillosa de los conductos por los que transita la vida de los hombres y de los pueblos ; de esa madeja de hilos conductores que alimenta el telar de la historia.

Como en una alfombra cuyos nudos atan miles de haces y los integran en un hermoso plano de colores y texturas, las fibras diversas, encontradas, que conforman las culturas se unen en el gran tejido de la aventura humana.

Es por ello, que es posible encontrar en esa trama los nudos que hermanan tradiciones culturales aparentemente ajenas. Ese es el caso de dos realidades : la de la cultura islámica y la de la arquitectura mexicana.

Estas notas y reflexiones sobre la influencia del Islam en la arquitectura mexicana permiten ver, cómo en un momento histórico cruzando el océano, quedaron tendidos hilos invisibles entre hombres, de diversa fe, que sin embargo pudieron compartir la vivencia de espacios y soluciones arquitectónicas que les fueron comunes.

I. EL APORTE CULTURAL DEL ISLAM AL MUNDO Y A AMERICA.

Mientras el mundo europeo medieval se encontraba desmembrado como consecuencia de la caída del Imperio Romano, resplandecían en cambio los pueblos que recibieron el mensaje y la revelación de Alah.

El mundo musulmán parecia no tener fronteras y se extendia por los puntos más diversos e importantes del mundo conocido. Hasta Africa y el lejano Oriente, así como al sur de Europa, llegó un mensaje cargado de conocimientos nuevos y de enorme utilidad para la humanidad. Al mismo tiempo, los difusores del Islam portaban en su misión conquistadra conocimientos y costumbres de los pueblos diversos con quienes establecían relaciones.

La teologia musulmana insperó muchos de los aportes y descubrimientos que por siglos ha heredado la humanidad. La aritmética y la geometría, asi como múltiples adelantos en las técnicas, son algunas muestras del patrimonio que los pueblos

NOTAS

(1) Véase la casida morisca enviada al sultán otomano Bayazid II, seguramente hacia 1501, que podemos encontrar en «Azhar Arriyad» de Almaqqari.

- Véase también la «Carta de D. Manuel Ponce de León a S.M. el 28 de agosto de 1609» en la que expone los inconvenientes de la expulsión por los cuales ha de evitarse tal media y propone otras soluciones. En esta carta, Ponce de León hace mención al comienzo de esta carta al recurso de los moriscos a los principes musulmanes para su socorro : «Señor : Corrido á la voz, que por haberse entendido algunas práticas secretas entre los moriscos de Valencia y Aragón, con rebeldes y Príncipes infieles, hayan algunas personas de buen celo propuesto a V.M. diversos medios que miran al reparo dello...» (M. Garcia Arenal, *Los moriscos,* p. 237).

(2) Mercedes Sánchez Alvarez *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de Paris,* Madrid, ed. Gredos, 1982, vid. Fols : 302v a 304r del ms. p. 196.

(3) F. Corriente, *Relatos* pp. 270 - 274.

(4) F. Corriente, *Relatos,* 1v.

(5) *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms. 4953 de la Bibl. Nac Madrid),* Madrid, ed. Gredos, 1981.

(6) Véase A. Galmés de Fuentes, «La literatura aljamiada morisca» in *Grundriss der romanischen literaturen des mittelalters* vol. IX, tomo 1 fascículo 4 y tomo 2, fascículo 4, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlaç, 1985.

(7) José antonio Lasarte López, *Poemas de Mohamad Rabadán,* Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991, p. 65 - 66.

fin de todos los decretos ;
Señor, por tu amigo Hibrahim
por Muçe tu consexero
por almaçih tu resollo
y por Muhamad tu sello ;
por su escogida annabua
por sus sanctos mandamientos
por la luz de su sepulcro
y por sus diez compañeros ;
por todos los annabies
que esta luz entretubieron
y los demás que sin ella
publicaron tus preçeptos
(...)
perdónanos, Rey piadoso,
aquello que te ofendemos
que tú de nada te ofendes,
que todo es daño nuestro
(...) [p. 317].

La aljamía, principal soporte de la cultura de los últimos musulmanes de España, no se limitará a la función anteriormente descrita, a pesar de ser la más importante, ni los moriscos se contentarán con encerrarse en la misma, sino que hallaremos una permeabilidad en los dos sentidos : la aljamía abordará también temas europeos que nada tienen que ver con los temas que enfrentaban a musulmanes y cristianos, como el de la novela caballeresca de la *Historia de los amores de Paris y Viana*. También se intersarán los moriscos por la literatura de sus compatriotas cristianos, como se demuestra con el ms. S2 de la Real Academia de Historia de Madrid, y cuyo autor es calificado por Jaime Oliver Asín califica de «admirador de lope» por sus enormes conocimientos y su seguimiento del movimiento literario de su época.

Si alguna conclusión he de buscar para esta breve presentación que acabo de hacer, creo que no hallaría mejor que decir que esta sultura morisca no se puede calificar de árabe y tampoco de española, es a la vez árabe y es española, la aljamía refleja lo que fueron sus usuarios, unas personas con el cuerpo en un lugar y el alma en otro.

onrradamente vuestros muertos, (...) i kuando kavaréis su fuesa, bañadvos ; i no fagásis su fuesa kabo la pared del muro, ni fraguéis la fuesa, ni la kubráis, ni andéis sobre ella, ni alhadiçéis sobr-ella ni fraguéis sobr-ella meskida, ni faga assala ninguno a la fuesa delante de él.

Los moriscos tuvieron también sus poetas, pero eso sí, unos poetas que casi nadie conoce, lo mismo que ocurre con sus prosistas. Nombres como Mohammad Xartossi, Mohammad Rabadán, Juan Alonso Aragonés o Ibrahim Bolfad(6), no querrán decir nada para muchisimos estudiosos de la historia y literatura de Al-Andalus. No sé si porque supieron que no se les iba a conceder la importancia que se dio a sus antepasados que muchos de estos poetas prefirieron quedar en el anomimato. Estos poetas, lo mismo que hicieron los demás correligionarios suyos prosistas, no quisieron cantar amores ni placeres terrenales, sion que dedicaron su genio poético a la defensa de su fe, contando historias religiosas, haciendo alabanzas al Profeta o ensalzando el Islam, porque seguramente veían que el momento no era propicio para otros lances.

No sési su poesía admitiría essos calificativos de «buena» y «mala», pero lo que sin duda alguna no se le puede negar, es su compromiso, eso sí, es una poesía con un ideal cultural que defiende. Mohammad Rabadá en la introducción a su poemario lo dice claramente :

> Las causas más principales, creyente y discreto lector, que me movieron a hazer esta copilaçión, entre otras muchas, fueron haberme hallado personalmente en muchas pláticas y combersaçiones con hombres de claros juyçios de nuestra naçyón y reyno, donde ví tractar y argyr sobre la escelencia de nuestro caudillo y bienaventurado Profecta Mohamad, çalam (...) Biendo pues un agravio tan notable hecho al sol i luz de todos los annabıes y caudillo y amparo nuestro, por quien todas las cosas habían sido criadas, siendo Hize una dellas, que no tan sólo no higualalarle, mas él y todos los demás annbíes, gustaron i se gloriaron ser anunçiadores de su sancto advenimiento y criados por causa suya, determiné salir a la defensa con mi poco caudal, como el soldado que temerariamente se arroja a la defensa y vengança de un grande agravio hecho a su capitán y caudillo, más adornado de buen çelo que de sobradas fuerças(7).

El poemario antes mencionado, fue editado últimamente en una bella publicación por José Antonio Lasarte López, párroco de varios pueblos aragoneses y descubridor del manuscrito misceláneo de Urrea de Jalón, editado por Federico Corriente Córdoba. Mohammad Rabadán, es un poeta morisco originario de Rueda de Jalón, emigró a Tunez, donde continuará la tradición literaria morisca en el exilio. Este poemario, escrito en aljamía con caracteres latinos, nos acerca a una fase, desde luego, poco conocida, de la vida literarria de los moriscos, y nos muestra cómo pudieron los moriscos utilizar también el verso español para sus empresas. En lo que sigue presentamos un poema a título indicativo :

> Por la fuente y manantio
> do proçeden todos estos
> que fue tu onrrado alcorán

desembocaría igualmente en parecidas conclusiones que aquellas que hemos podido ver enteriormente. El capítuli «Dichos y tradiciones sobre varios puntos de la fe islámica», que se halla incluido en el manuscrito misceláneo estudiado por el investigador canadiense Dttmar MEGYI(5), que por la forma en que se presentan, parecen ser unas respuestas e determinadas «nawazil» que algún alfaquí morisco debió tratar, pues son casos (es precisamente asi como se denominan en el texto) diferentes que no siempre guardan relación temática ni hilo conductor entre sí. Estos casos muestran muy a las claras varios aspectos que preocupaban a los moriscos en su vida religiosa.

El texto empieza con la siguiente aleya :

> «Fa-l-yauma l. ladina amanu mina al-kufaru yadhakuna 'ala al-arayki yandurunaha tuwiba alkufaru ma kanu yaf aluna».

que el morisco onterpreta como sigue : «Dize Al.lah : Way kiere dezir el dia del juiçio ; los kreyentes de los deskreyentes se reirán i se harán de ellos burla komo se hazen ellos en-este mundo de nosotros». Además de la clara referenoia del contenido de estos textos a la situación social vivida por los moriscos, pues el pronombre «nosotros», con el que refiere el morisco al final de la cita anterior, no deja ninguna duda acerca de la identificación que intentamos explicar. Tenemos una serie de elementos indicativos de cuáles eran las preocupasiones diarias de estos musulmanes que tenían que sortear no pocas dificultades para conservar su cultura y su identidad.

El segundo punto sobre el cual insiste el texto es la lectura del Corán durante las oraciones, como si no fuera obligatoria esta lestura. Se comprendería el que a veces los moriscos no leyeran el Corán durante sus oraciones a causa de haber perdido la lengua árabe. Dice el morisco :

> Kien leirá alqur'an en su asala eskríbele Allah por kada alharfe mil alhaçanas i álçale mil gradas en aljanna i fráguale Allah por kada açura ke líe gualardón de mil mártiles y eskríbele por kada pelo de su kuerpo gualardón de mil alhajjes y mil al'umras.

El tercer aspecto que aquí preocupa al morisco, es la solidaridad entre la comunidad musulmana. Dice el morisco aduciendo un hadiz :

> Devieda Allah el-Aljanna de kien abe en su koraçón de grandía peso de un pelo del sol ; más, devieda Allah el-Aljanna a su olor a kien denuesta a mis konpañas ; más, devieda Allah el-Aljanna i su olor sobre mujer ke demanda a su marido ke se parta de ella, más devieda Allah el Aljanna sobre kien muere espartido de su aljjama'a.

Otro aspecto que se trata en este texto es el entierro de los muertos. Como bien sabemos, las autoridades eclesiásticas obligaban a los moriscos a enterrar a sus muertos dentro de los cementerios de los cristianos, que son recintos cerrados o dentro de las iglesias, y les acusaba de enterrarles en el campo abierto. El siguiente pasaje aconseja hacer todo lo contrario de lo que indicaban las autoridades eclesiásticas :

> Dixo Umma Çalmata, muher del annabi Muhammad, s'm : Mortajad muy

> Después de akello abrá otra manera un fuego en ombres i mujeres i kriaturas. I les kemarán sus meçkidas i ferlas án iglesias pera las kruzes, i después demostrarse-á la gran maldad de los iglesiástikos. I después de akello rremoverá Allah ta'ala los korazones de los rreyes muçlimes, i su kapitán d-ellos será el turko ke asentará de sus konpañas en la mar lo ke no se podrá kontar kon konto (...) Dize ke ganarán los muçlimes la isla mayor de España... [BNP 774. p. 241].

«La batalla del Val i Yarmuq y su konkista grande», tendrá un tono diferente del ke hemos visto en «Tamim Addari», a pesar de que el musulmán se hallará minoritario ; aquí no sufre ninguna humillación, y su reducido número no es nunca un obstáculo para vencer a los enemigos. Ahora es el musulmán el que toma la iniciativa y quiere someter al cristiano, porque tiene el convencimiento de que la razón está de su parte. Estas historias, con un fondo histórico real, viene a desempeñar una función de estímulo y aliento a los moriscos y decirles que podeis enfrentaros a los cristianos a pesar de ser más fuertes que vosotros, porque Dios os ayudará, lo mismo que ayudó a los compañeros del Profeta cuando hacían la guerra a los incrédulos. En la batalla que aquí nos ocupa, los musulmanes combaten a los cristianos para someterlos al Islam, porque los cristianos querían destruir la religión islámica. Dice el texto :

> Ya konpaña de muçlimes ! rahimakum Allah. Vos á tentado tentamiento bueno, para ver komo sufriréys el trabajo ; ke mis barruntas me en venido k-el enemigo de Allah, el enperador Hiraql, ad-ajuntado de los deskreyentes grande weste, i kieren amatar la klaredad de Allah, i Allah kiere kunplir su klaredad, aunke pese a los deskreyentes. Sabes ke Allah es kon vosotros i es kontra vuestros enemigos, i él los turbará i los desipará [Bat. I, pp. 258 - 9].

Numéricamente, los musulmanes siempre son minoría, pero siempre vencen y someten a sus enemigos que acaban abrazando el Islam :

> Díxole Halid ben Walid :
> - Ya Abi çufyan ! No seas kobarde en-el-aliçlam ; barragán, barragán en el-aliçlam, digo en-el-aljihad.
> Dixo Abi çufyan :
> - Por Allah ! Ya Halid ! No lo digo por kobardía, más dígolo pork-es gran flota, i por duelo de los muçlimes ; mas si te parece, ya Halid !, salgámosles a ellos sesenta muçlimes, ke les verná a kada uno de los muçlimes mil kaballeros [p. 263].

Después de la batalla, el balance fue el siguiente :

> I fueron al Kampo, i hallaron muertos çinko mil kaballeros rrumíes [p. 264] (...) - Ya Halid ! Fueron vencidos los rrumíes, i kativaron de nosotros çinko kaballeros, i teníamos esperança de kobrarlos, i no emos podido, i emos tornado al kanpo de batalla, i emos fallado diez kaballeros muertos, i çinko los kativos. [p. 264].

El análisis de los diferentes textos que discurren sobre cuestiones religiosas,

Allah dize a Muça : «kastígote kon wardar el bezino, k-el más aborreçido de mis siervos a mi es akel ke no warda a su bezino aunke seya deskreyente»[(4)].

Los libros misceláneos como el *Libro de las batallas* o *Relatos píos y profanos* son conjuntos que constituyen especies de enciclopedias que vienen a relatar para los moriscos la historia del Islam así como sus preceptos, al tiempo que sirven para infundir ánimos en ellos.

Las historias y leyendas árabes, aun conservando prácticamente todos sus ingredientes narrativos, vienen a cobrar en el marco de la literatura aljamiada, un valor simbólico inspirado por la situación sociopolítica y religiosa que vivia la minoria morisca en España. De ahí, el que los diferentes pasajes de las leyendas que en otros momentos tendría sólo un valor testimonial, documental o literario, con los moriscos, viene a adquirir una dimensión de militancia comprometida, diríamos en términos políticos actuales. Una leyenda como la de «Tamim Addarı», la de «Al-Asyad y los,de Makka», «La Batalla de Badri y Hunayn», «La Batalla de Al-Asyad bnu Hanqar», «La Batalla del Val del Yarmuk»... u otras de las muchas que los moriscos traducen a su literatura aljamiada, deben ser leídas teniendo presente la carga simbólica que encierran y la identificación que los moriscos sentıan con su contenido, al adaptarlas y recrearlas. Así pues, si leyéramos cualquiera de las historias y leyendas anterioremente citadas, nos daríamos cuenta inmediatamente de la ıntima relación que guardan con la situación vivida por los moriscos en lo que se refiere a su conflicto con los cristianos, ya sea en tanto que minoría oprimida y sin medios aquivalentes a los de sus rivales para poder hacerles frente, o por su convencimiento de la superioridad de la fe islámica que ellos profesaban. Estas leyendas islámicas reflejan al musulmán en posición de fuerza, venciendo a sus enemigos y sometiéndoles al Islam, caso de «La batalla de Badr y Honayn» o «La batalla del Val del Yarmuk» por ejemplo, pero también le describen oprimido y sometido a sus enemigos y sin fuerza para librarse de ellos, pero que, al final, consigne huir de sus opresores y recobrar la tierra del Islam, como ocurre en la leyenda de «Tamin Addari» donde un musulmán es secuestrado por unos genios malos y llevado a través de los cielos muy lejos de su casa, a un lugar donde será torturado y humillado sin clemencia alguna, Únicamente porque era musulmán y durante sus oraciones vituperaba a esos genios malos. Este musulmán, será salvado por los genios buenos y devuelto a su casa, después de pasar algún tiempo con ellos. No hace falta ninguna aclaración suplementaria para darnos cuenta del paralelismo que esta leyenda guarda con la situación conocida por los moriscos perseguidos por la Inquisición por el simple hecho de profesar otra religión. El morisco humillado y perseguido siempre anheló la recuperación del Estado islámico en el que no hallaría trabas para practicar su religión. No olvidemos en este contexto la esperanza que siempre alimentaron los moriscos de una salvación a mano de las potencias islámicas de aquél entonces, sobre todo, del turco. Dice una profesía llamada «Rrekontamiento de los eskándalos ke an de ekaeger en la çaguería de los tiempos en la isla de España :

> (...) abrá muchas de las jentes de los chikos i de los grandes i de las mujeres ke se farán kristianos. I la menor tribulaçión será en Aragón i en Güeska. El rremedio de los muçlimes será çerka kuando los muçlimes farán kristianos a muchos d-ellos ; i su prençipio será en al-Andaluz (...).

se puede recurrir a los supuestos dichos de un sabio cristiano como San Esidoro para anunciar lo que ya se habia previsto que ocurriera en España, como la «Profeçía sakada por estrolojía y por el sabio digno de gran çençia Sant Esidoro» en la que se dice :

> Yo digo, i será asi kunplido i akabado en esta tierra. I yo digo ke no soy profeta ni fijo de profeta, enpero siervo a Unidad y a sus profetas, kada uno en su lugar, i Allah me ponga en su alǰannat. Amin.
> Yo digo : tú, Granada, serás presa, i serás ansas de la kampana de España i tu jente pararán kon el rrey, todo les será krebantado. Juras i la fe ke les dará. I síguese fuerte planeta en la mar i en Viçkaya i su gran konpaña, porke dize ainsí :
> Tú, España, llanto el ella. I dize así : los judíos tienen fuerte mal i serán derribados de su ley i desmenuzada.
> o España !, ke te digo ke si tu jente supiesen lo ke tú as de aber, i lo ke kreyesen así, te desarían sola, itan gran mal ke vendrá sobre tí !

Uno de los aspectos más destacables de esta literatura aljamiado morisca es el instructivo. Tras la paulatina pérdida de los quías que aportaban la instrucción religiosa a los musulmanes hispánicos, éstos se verán desamparados y sin la autoridad que pudiera aportar una instrucción ortodoxa acorde con la doctrina que siempre se ha profesado en Al-Andalus, de donde la proliferación de todo tipo de textos que normalmente no suelen emerger en situaciones normales. Nombres como Çilman al farisi o ka'b Al-'Ahbar, considerados como poco fidedignos por la ortodoxia islámica, serán los que dominarán el escenario doctrinal morisco. Sus historias, dignas a veces de pelicular de ciencia ficción y de terror, como el «Hadiz de Salman Al-Farisi»(3), en el que éste, estando en agonía, cuenta cómo vio el tormento de la tumba, serán algunos de los relatos que alimentarán la precaria información religiosa de los moriscos. Sin embargo, este tipo de literatura no será el único al que tendrán acceso los moriscos ; también hallaremos aquellos otros, más aceptables, por su ortodoxia, como son el libro de Samarqandi. *Tanbith Al-Gafilin,* obra muy difundida entre estos musulmanes, y cuyos textos hallamos desiminados en no pocos tratados de instrucción religiosa, también encontramos textos de Buhari y Muslim. Pero a pesar de todo lo que pudiéramos decir sobre la poca ortodoxia de muchos textos manejados por los moriscos, un aspecto prevalece y explica el porqué del uso de tal literatura : el simbolismo y oportunidad de los mismos. No olvidemos que para el morisco, en la situación enteriormente descrita, y en posición de debilidad con respecto a los que buscaban su irradicación, no tenía sino un sólo objetivo, la supervivencia y la preservación de su identidad, por ello la calidad de la instrucción que iba a ofrecer el instructor o recibir el instruido, no estaba en condiciones de plantear la calidad y veracidad de cuanto se vehiculaba como información tendente a mantener la adhesión al islam de los miembros de esta comunidad.

Dentro de la aparente anarquía doctrinal que hemos referido anteriormente, y a pesar del rechazo de la doctrina religiosa que se quiso imponer a estos andalusíes, no pocas son las ocasiones en las que esta comunidad hará gala de un sentimiento contrario al de los que le rechazaban. En un passaje de «kastigos de Allah a Muça»

Por supuesto, la llegada a este estado de cosas, no pudo ser por pura casualidad ni por obra del azar, sino que el fenómeno debió conocer una larga gestación que culmina en el siglo XVI cuando se dará el conjunto de prohibiciones tocantes a cuanto de árabe e islámico había quedado en España. No es el momento de discutir las razones que llevaron a tales prohibiciones, sobre las que bastante se ha dicho ya, y no sé si algo nuevo podría añadir. Sin embargo, si podríamos hablar de las características esenciales de la cultura morisca.

En efecto, los siglos de esplendor cultural de al-Andalus quedaron atrás, las grandes innovaciones científicas, el auge de las letras y de la filosofía andalusíes, sólo son un recuerdo, el legado de los entepasados puede evocarse pero sólo como algo lejano que les pertenece pero que no saben usar, ahora es otra la orientación que conoce la cultura de los musulmanes hispánicos porque su papel ha cambiado, ahora tiene que cumplir con una función de defensa de la identidad amenazada con medios precarios y dentro de un ambiente hostil. Todo lo islámico y árabe es duramente reprimido ; los alfaquíes, con un nivel cultural bastante depauperado, escasean, a la vez que constituyen el enemigo más perseguido por el Santo Oficio, en fin, la cultura morisca tendrá que desenvolverse sobre un escenario en el que la hostilidad, la persecución y el acecho son la regla.

Lo religioso, lo histórico y lo mágico se pueden mezclar para cumplir la función anterioremente mencionada. Los sucedáneos del hadiz, dichos por boca del profeta Muhammad, a los que se agrega a colación la pretendida prueba o el supuesto argumento del historiador, que puede ser andalusí, como es el caso con Ibn Habib, se forja la profecía que ha de servir para alentar, infundir ánimos y convencer a toda una comunidad que no posee la fuerza intelectual ni la contraprueba para cerciorarse de lo que le cuentan, ni por supuesto, la fuerza física para defender su posisión. Dice una profecía morisca(2) :

> Rrekuéntase por el mensajero de Allah sal. la Al. lahu 'alayhi wa çal. lam, ke diso : Alandaluzía abe kuatro puertas de las puertas de l-al-jan. nat. Una puerta ke le dizen Faylonata, y otra puerta Lorqa, i otra puerta ke le dizen Guadalajara.
> Diso Mahammad Bnu Qatil en Maka :
> A partida de los de Andaluziya ke, ¡por akél ke mi presona es en su poder !, ke mantener frontera en Andaluziya un día sólo, i una noche es mejor ke dozze alhaçjjas kunplidos el debdo.
> I diso Abdu Al-Malik Bnu Habib :'Demandé a partida de los de los primeros de los eskándalos de l-Andaluziya. I demandóme otrosi por la meskida verde, i fízele a saber de su lugar i diso :
> - Ya Aba Marwan !, yo te faré a saber nuevas firmes, ke el día del judiçio se levantará el almuaddin a pregonar a ora de al'asar, pregonará en Andaluziya, i k-el al-içlam no se detajará d-akí- a el día del judiçio, i ke los enemigos no vençirán sobr-ella jamás.

No sólo los hadizes del profeta Muhammad sirven para vehicular cuantos sentimientos se quieren transmitir o infundir en los musulmanes, sino que tanbién

un al'arab a Kaballo sobre una annaka (Bat, I, p. 327).
Ya Ali sobre tú sea kon dayunar los días blankos (gay. t 13, 232 r 1/3).
No ay a mi semejanga ni muerte (ms. BNM. 5223, 224v15)
Tan buena ventura para el siervo Kreyente que continube i leir al-quran (BNM. 5267, 33v 1/2).
No le aprovechará el saber a él, pues komo aprovechará a otri menos d-él, aunke ajuntase el saber kon el rreposo (con los sabios) BNM 5267, 5v 1/3).
Kuéntate kon las knopañas de las fuesas (5313, 53r 6/7).
Kuando pesaréys o dentraréys en algún rrio (5267, 18r 9/10).
entró el sabio Abençimak sobre el rrey Harün Al-Rrasid» [Hegyi, p. 133].

Segúramente no se comprenderían en el sentido que les daba el morisco. Pues «un al'arab a caballo» significa simplemente un «faris» o sea «un caballero», «sobre tú sea con dayunar» quiere decir ; «debes ayunar» expresión inspirada por el árabe «'alayka bi-assawm» ; «continuar el al-qur'an» inspirada por «talá al-qur'an» no significa seguir el Corán, sino más bien «leer el Corán» porque fue traducción de «tala al-qur'an» ; «el rreposo kon los sabios» significa simplemente «sentarse con los sabios» ; «las kompañas de las fuesas» que traduce «ashab al-qubur» significa «los de las tumbas» ; «pesar un rrío» significa «atravesar un río» porque traduce el vocablo árabe «'abara» que significa al mismo tiempo «pesar» y «pasar o atravesar» ; «entró el sabio Abençimak sobre el rrey Harun Al-Rašid» [Hegyi, p. 133] no quiere decir que haya entrado montado sobre el rey, como a primera vista puede sugerir la expresión, sino más bien «entró a donde estaba el rey» porque traduce la expresión árabe «dahala 'ala almalik» ; «kaso en lo ke no pasa fazer alsala en rropas teñidas de judíos». [Hegyi, p. 230], «no pasa fazer alsala» significa «no está permitido hacer la oración» y traduce la locución árabe «gayru ja'iz».

Las transformaciones y adaptaciones no sólo afectaron el aspecto semántico, como hemos podido apreciar a través de los ejemplos enteriormente citados, sino que también alcanzarán el morfológico, porque las necesidades expresivas de los musulmanes que habían perdido la lengua árabe, les llevaba a adaptar muchos términos de comunicación social, de ahí el que con mucha frecuencia nos encontráramos con adaptaciones de palabras árabes a la morfologia romance : haleqar, amahar, açajdar, açajdamiento, adebar adebados, los alhijantes, alkafanar, maçhar, etc, son adaptaciones que frecuentemente nos encontramos :

Y llamólo Allah Yçe Almaçih porque maçhaba kon su mano la vendita sobre la plaga y la sanaba (Gay s1, 128r 17)
Ke abré vergüença de adebarlo (T8, 166v 1)
Kayó ada Allah açςajdado T8, 138r 3).
Ke no abatege a kien él halegó (BNM, 3226, 31v 9)

Además de todo esto encontraremos no pocos términos y frases árabes incrustados en los textos romances, cuando la adaptación o traducción se juzgan improcedentes, como ocurre con el verbo árabe sal. lá o las fórmulas «salla Allahu «alayhi wa sallam», « 'alayhi açςalam», «radiyya Allahu 'anhu», etc.

Así pues, cuáles debieron ser las razones de tal situación, si razones hubiere.

LA CULTURA DE LOS MORISCOS

Hossein BOUZINEB

Uno de los capítulos más dramáticos de la historia de al-Andalus ha sido protagonizado por los últimos musulmanes que se quedaron a vivir sobre estas tierras tras la conquista de Granada, y luego expulsados por no conseguirse la asimilación, tal y como se pretendía. No obstante, antes de emprender esta solución, hallaremos una serie de medidas tomadas por las autoridades cristianas para integrar en el cuerpo general de la sociedad española a esa minoría recalcitrante que no aceptó el abandono de lo que consideraba ser su patrimonio cultural, de donde, a las medidas anteriormente mencionadas, ellos buscaron otras opuestas. La minoría islámica, vivió siempre con la esperanza de recuperar las riendas de su destino, cosa que los cristianos tuvieron en cuenta al decidir la expulsión. En asimilación que pretendían los cristianos, las alianzas que los moriscos buscaron ante las potencias islámicas[1] para recuperar su autogobierno.

Por ello, veremos que la producción cultural de estos musulmanes girará principalmente entorno a la adhesión al Islám, al rechazo del cristianismo, a la búsqueda del sometimiento del rival cristiano y a la recuperación de las riendas de su propio destino. Sin embargo, esto no significará un choque frontal con todo lo cristiano, sino todo lo contrario, lo cristiano será un elemento más que forma parte de su identidad, de ahí que si quisiéramos buscar un dominio cultural en el que de manera perfecta se funden los elementos árabe y romance en al-Andalus, seguramente no hallaríamos mejor que aquella producción literaria, que llamamos literatura al jamiada, obra de los últimos musulmanes que se quedaron a vivir sobre esta «Isla de Andaluzía» como bien les placía llamarla. No vamos a encontrar mejor fusión porque esta literatura, que en la actualidad conocemos a través de más de doscientos manuscritos, combina las lenguas árabe y romance de un modo que no creo que se haya conseguido antes con otras lenguas. La literatura aljamiada mudéjaromorisca está escrita en lengua romance, hoy diriamos en español, pero utilizando la grafía árabe ; las palabras y frases aparentan ser romances, pero muchas veces no las comrenden los propior hispanocristianos hablantes de la lengua romance, porque el contenido semántico de dichas palabras y frases se ha adaptado al árabe hasta tal punto que pierde el significado que originariamente poseía : En qué sentido se comprenderian pues unas palabras y expresiones como las siguientes :

(44) Ibn Hayyan, *al-Muqtabis,* ed. Chalmeta, 257. Pág. 195 de la traducción de Viguera-Corriente ; Terés. *Materiales*, I, 323.

(45) Pp. 467 - 468.

(46) Cfr. F. Maíllo, «Precisiones para la historia de un grupo étnico-religioso : los farfanes, *Al-Qantara*, IV (1983), 265 - 281.

16) Torres Balbás, «Gibraltar, llave y guarda del reino de España», *Al-Andalus*, VI (1942). 173.

(17) Ibn Hayyan, *Muqtabis*, ed. Makki, 1973, pp. 160 y 294. Sobre la supuesta etimología árabe de Úbeda, vid. Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakusi, *ad-Dayl wa l-Takmila*, I. 'Abbas, V, 2, p. 659.

(18) Al-'Udri, 31. F. de la Granja, *La Marca Superior en la obra de al-'Udri*, Zaragoza, 1966, p. 28, n°. 35. Ibn Hayyan, *Muqtabis*, ed. Makki, fecha la rebelión de Musà en el año 257 (29 noviembre 870 - 17 noviembre 871).

(19) Cfr. C. Sánchez Albornoz, «La auténtica batalla de Clavijo» *Cuadernos de Historia de España*, IX (1948), 94 - 139.

(20) *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial.* Madrid, 1986, 190.

(21) Ibn Hayyan, *Muqtabis*, ed. Chalmeta, p. 421 y pp. 314 - 315 de la traducción de Viguera - Corriente.

(22) Simonet, *Descripción del reino de Granada*. Granada, 1872. Reimpresión de Amsterdam, 1979, pp. 285 y 305.

(23) *Ihata*, ed. 'Inan, I, 140.

(24) Vid. mi *División territorial*, 271 - 272. Sobre la identificación de *Qanb Qays*, vid. Seco de Lucena, *Topónimos árabes identificados*, Granada, 1974, pp. 69 - 70.

(25) *Materiales*, pp. 122 - 123 («Manbasar») ; 205 - 206 («Kalbiyyin») y 219 - 221 («Qays»).

(26) Cfr. Lacarra, *Historia política del reino de Navarra*, Pamplona, 1972, I, pp. 51 - 52, 62 y 124 y sus propuestas de identificación.

(27) *Corpus scriptorum mvzarabicorum*, Madrid, 1973, 44 - 45. Para la Crónica Bizantina, vid. Dubler, «Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Peninsula Ibérica», *Al-Andalus*, XI (1946), 283 - 349.

(28) *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* Reimpresión, Graz, 1954, vol. VI- VII, 307 c.

(29) Al-'Abbadi, as-Saqaliba fi Isbaniya... Los esclavos en España. traducción de F. de la Granja en colaboración del autor. Madrid, 1953, pp. 34 y 39 del texto árabe de la *Risala*.

(30) *Al-Andalus*, XLIII (1978), 106.

(31) Pp. 77 - 78. Vid. etiam *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª. ed., articulos «Berber», «Berbera», «Berbères» y«Barabra».

(32) Véanse los índices del importante estudio de Lacarra, «Textos navarros del Códice de Roda», *Estudios de Edad Media de la corona de Aragón»*, Sección Zaragoza, I, 1945, sobre todo los parágrafos 27 y 31, pp. 247 y 250. Sobre la princesa Ava, véase R. Menéndez Pidal, «La leyenda de la condesa traidora» en *Obras completas*, Madrid, 1934, II, 1 - 27.

(33) Ibn 'Idari, *al-Bayan*, II, p. 11.

(34) *Ibidem*. II. 64.

(35) Vid. mi artículo «De nuevo sobro Bobastro», *Al-andalus*, XXX (1965), p. 154 y nota 45. Cfr. los índices del *Muqtabis editado por chalmeta y de la traducción de Viguera-Corriente. El cerro de Talavera se puede Localizar en el mapa 1070 del instituto Geográfico Espannol.*

(36) *Ibn 'Idari, al-Bayan*, II, 106 ; Ibn al-Jatib, *al-Ihata*, fols. 283 - 284 del ms. del Escorial, n° 1673.

(37) Lévi-Provençai, *España musulmana*, IV, pp. 139 - 141 y nota 20. Dozy, *Recherches*, 3ª. ed., 1881, I, 139 - 140.

(38) Ibn Hazm, *Yamhara*, ed. Harun, El Cairo, 1962, p. 500 ; Hayyan, *al-Muqtabis*, ed. Antuña, 1937, pp. 22 - 23 ; F. Hernández, «La kura de Mérida en el siglo X», *Al-Andalus*, XXV (1960), pp. 337 - 340.

(39) Ed. Codera-Ribera, 191 - 194.

(40) Ibn 'Idari, *al-Bayan*, II, 55.

(41) *La Marca Superior*, p. 24, n°. 26.

(42) *Al-Bayan*, II, 148. Sobre esta campaña y las popuestas de identificación y localización de *Hisn al-Barbar*, vid. Lacarra, *Estudios de historia navarra*, Pamplona, 1971, pp. 50 - 51 (Santa Bárbara de Monreal) ; Viguera, *Aragón musulmán*, 2ª. ed., 1988, p. 112 (Barvés). Cfr. el *Muqtabis* correspondiente al reinado del emir 'Abd Allah, año 298, donde se dice que at-Tawil hizo en esta campaña 300 cautivos y capturó mucho canado. Con el producto del rescate o venta de los prisionero, 13.000 dinares, fortificó la ciudad de Huesca.

(43) Página 120 de la edición de al-Ahwani.

NOTAS

(1) *«Al-Bayan»*. Ed. Colin y Lévi-Provençal, 1948, II, 21.

(2) *«La división territorial de la Espanña musulmana»*, Madrid, 1986, 17. En este libro dedico el primer capitulo a la estimologia de *al-Andalus*, pp. 17 - 62, publicado en *Al-Qantara*, IV (1983), 301 - 355.

(3) C. Nallino, «Al-khuwarizmi e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo», *Raccolta di scritti editi e inediti*, v, 522.

(4) *Ibidem*, p. 523. Cfr. L'Abbé Martin, «l'Hexaméron de Jacques d'Édesse», *Journal Asiatique*, VIII[e] série, XI (1888), 456 - 457. Vid. *etiam*. mi *División territorial*, 57 - 58.

(5) *Al-Bayan*, II, 18.

(6) Andrew Runni Anderson, «Alexander' gates, Gog and Magog, and the inclosed nations», *The Mediœval Academy of America*, Cambridge, Mass., 1932, pp. 38 y ss. La *Historia Ghotica* o *De Rebus Hispaniae* del arzobispo toledano, Rodrigo Jiménez de Rada (1170 - 1247) y fuente directa de la *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio y de la *Gronica Geral de Espanha de 1344*, recuerda la invasión visigoda de las provincias orientales del imperio romano, Escitia, Ponto, Asia, Grecia, Macesonia e Illyricum. Después de cruzar el río Danubio vencieron y dieron muerte en la batalla de Adrianópolis al emperador Valente el año 378 J.C. El terror sembrado por los visigodos en lo que poco después sería el imperio bizantino debió de reflejarse en la historiografía y particularmente en el Pseudo-Calistenes, base de la leyenda de Alejandro y muy pronto se divulgó y desarrolló entre los árabes, persas y turcos.

(7) *Un texto árabe de la leyenda de Alejandro*, Madrid, 1929, pp. 15 del texto árabe y 16 - 17 de la traducción.

(8) Ibn 'Idari, *al-Bayan*, I, 27. Cfr. *Kitab al-Istibsar*, ed. Saad Zaghloul, Alexandrie, 1958, 174 - 175 y 212 ; Abu Bakr al-Maliki, *Riyad an-nufus*, ed. h. Mu'nis, I, 24, donde el editor de acuerdo con al-Dabbag, autor del *Ma'alim* identifica el Mar Océano con el Atlántico (*al-Bahr al-Muhit wa-huwa Bahr al-Andalus*). en la edición de Ibrahim Sabbuh de esta última obra se encuentra esta cita en la página 60. Vid. mi *División territorial*, pp. 40 - 47 con el análisis critico de estas fuentes.

(9) Ibn 'Idari, *al-Bayan*, II, 41. Vid. E. Mittwoch, «Dhu 'l-Karnayn», *«Encyclopédie de l'Islam»*, 1[a]. ed., I, 987 - 9 y W. Montgomery Watt, «Iskandar, Alexander le Grand», *EI*, 2[a] ed., IV, 133 con la extensa de Du l-Qarnayn.

(10) *Platus arabus. I. Galeni compendium Timei Platonis*, ed. P. Kraus et R. Walzer, London, Warburg Istitute, 1951. Reprint Neudeln (Liechtenstein), Kraus, 1973, p. 3, lineas 4 - 5 ; Urusiyus, *Ta'rij al-'alam*. Ed. 'Abd ar-Rahman Badawi, Beirut, 1982, pp. 67 - 68.

(11) *«Kitab al-mamalik»*, ed. De Slane, 109.

(12) Fr. Taeschner, «Antalya», *EI*, 2[a]., I, 53.

(13) Recientemente Reinz Halm expone una nueva etimología germánica en su artículo «Al-Andalus und Ghotica Sors», *Der Islam*, 66 (1989), 252 - 263. En la página 256 critica muy brevemente mi teoría. El periódico madrileño *El País* (22 marzo 1992, La Cultura 25) anuncia la inminente aparición en Londres del libro del alemán Eberhard Zangger, *El diluvio. Descifrando la leyenda de Atlantis* en el que identifica, al parecer, la Atlántida con la ciudad de Troya.

(14) Ibn 'Idari, *«al-Bayan»*, II, 9 : Ibn al-Kardabus, ed. al-'Abbadi, *Revista del Istituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, III (1965 - 1966), 46 ; *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. y trad. Defrémery-Sanguinetti. Reimp. de 1969, I, 429 y IV, 355. Pág. 758 de la traducción española de S. fanjul y F. Arbós, *A través del Islam*, 2[a] ed., Madrid, 1957.

(15) Vallvé, *Nuevas Ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*. Mardrid, 1989, 69 - 71 ; Ibn Bassam, *Dajira*, ed. I. 'Abbas, II, 40 - 41. Cfr. mi articulo, «Suqut al-Bargawati, rey de Ceuta», Al-Andalus, XXVIII (1963), 179.

de Guadalbarbo otro arroyo en el partido judicial de Córdoba, que vierte en el Guadalquivir al œste de Alcolea(44). No cabe descartar la posibilidad de que la etimología propuesta por Ibn Hayyan sea verdera y que en realidad el Nombre de esos rios signifique «Río de los barbos», por la abundancia en sus aguas de los peces de ese nombre.

Finalmente remito al sugestivo capítulo «Recuerdo del Moro en la denominación de algunos cursos de agua» en la fundamental obra de E. Terés *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial,* ya citada varias veces, y en el que recoge una larga lista de ríos o cursos de agua relacioados con las voces «Moro» y derivados(45)

Convendría analizar con rigor científico la identidad racial de los llamados berébers del Notre de Africa, porque yo sospecho que en su origen eran guarniciones bárbaras, bien equipadas y bien armadas, que defendian las fronteras del imperio romano o las provincias bizantinas de Africa del Norte y que un periodo posterior fueron identificados con los naturales o autóctonos de la región. Podrían ser también vándalos que hubieran permanecido allí después de cruzar el Estrecho de Gibraltar y antes de seguir a Sicilia e Italia. Descendientes de esos bárbaros africanos serían los cincuenta Farfanes de los Godos que llegaron de Marruecos a Sevilla donde se establecieron en 1390(46).

De todas maneras y teniendo en cuenta la identidad de estos bárbaros de la Peninsula Ibérica con los visigodos, hay que revisar completamente la historia de *al-Andalus* en sus primeros siglos, porque tengo la convicción de que esos bárbaros o visigodos son los que organizaron la resistencia contra los árabes, que no ocuparon tan rápida y fácilmente la Peninsula como se cree.

De todo lo anterior puede deducirse que buena parte de esos *«barbar»* de los siglos VIII, IX y X eran de estirpe germánica ; que las mismas fuentes arabes de esa época dan a los naturales del Norte de Africa el nombre significativo de *Tanŷiyyun*, que se puede traducir por «Tangerinos» o, mejor aún, por «Mauritanos» y que los auténticos beréberes fueron los que llegaron a la Peninsula a partir de 974 cuando al-Hakam II decidió reclutar un cuerpo especial de setecientos jinetes norteafricanos. Almanzor siguió la misma política y durante su gobierno no casaron de cruzar el Estrecho de Gibraltar contingentes del Norte de Africa. Las fuentes cristianas les dan el nombre genérico de «Mauri», es decir, Moros, por ser habitantes de Mauritania.

En las fuentes árabes se pueden localizar algunos topónimos de *al-Andalus* en los que entra la voz «barbar». En el año 159 de la hégira (775 - 776) el emir 'Abd ar-Rahman I emprendió una expedición contra Coria (*Quriya*) de Cáceres y sometió el *Balad al-Barbar* o «Pais de los Bárbaros», matando y haciendo prisioneros a muchos de ellos(40). En una época tan temprana y cuando aún no se habia consolidado totalemente la supremacia árabe en la Península, parece muy lógico que en esta noticia se refiera a los «bárbaros» visigodos, aunque en el texto se cite a un personaje de la tribu norteafricana de los masmuda.

Al œste de Zaragoza y al sur del Ebro, junto a la carretera de Zaragoza a Tuedela, se encuentra la estación de ferrocarril Utebo-Monzalbarba, a 12 km. de la capital aragonesa. Fernando de la Granja relaciona este Monzalbarba, documentado ya Mezalbarber en 1138, con la noticia de la muerte de Matruh ibn Sulayman al-A'rabi, señor de Zaragoza, en año 175 (791 - 792)(41). Podria reflejar un *Manzil al-Barbar* «Campamento de los Bárbaros».

Ibn 'Idarı narra una expedición del senñor de Huesca y Barbastro, Muhammad ibn 'Abd al-Malik at-Tawil en dirección hacia *Aragun*, el rio Aragón, para atacar Pamplona, después de pactar una alianza con 'Abd Allah ibn Lubb, ceñor de Tudela, contra el rey Sancho Garcés I. Muhammad at-Tawil avanzó hasta *Hisn al-Barbar* «Castillo de los Bárbaros», devastó sus alrededores y destruyó las iglesias de aquellos lugares. Ocurrieron estos hechos en *ramadan* del año 298 (mayo 911)(42). Este castillo de *Hisn al-Barbar* estaría situado entre Sangüesa Pamplo, en la provincia de Navarra.

Al-'Udri cita el *Yuz' al-Barbar* «Partido de los Bárbaros» en la provincia de Algesiras (*al-Yazıra*)(43). La división administrativa de esta provincia y el importe de la contribución recaudada hacen remontar esta noticia a la primera mitad del siglo IX durante el reinado del emir al-Hakam I.

Cuando el califa 'Abd ar-Rahman III se decidió a intervenir en los asuntos de Africa para contrarrestar la influencia de los fátimíes, se atrajo a muchos caballeros beréberes y bravos infantes que cruzaron el Estrecho de Gibraltar para ayudarles en sus guerras. Gracias a estos caballeros beréberes pudo criar excelentes caballos en *Wadi l-Barbar* «Río de los Beréberes» para cruzarlos con los caballos de *al-Andalus*. Los traductores de este texto de Ibn Hayyan lo identifican con el Guadalbarbo. Terés explica que el río Guadalbarbo nace al œste de Villanueva del Duque (Córdoba), pasa por Espiel y muere en el rio Cuzna. También lleva el nombre

El segundo topónimo también ha sido identificado con Trujillo de Cáceres, a 47 km. de esta ciudad y a unos 420 de Ronda, sin olvidar que hay otros Trujillos en España (Granada y Murcia). Pero la voz *Taryilla,* recogida por Ibn 'Idari debe leerse *Turriyilla,* «la Torrecilla», donde nació 'Umar ibn Hafsun, cerca del castillo de Auta en la provincia de Málaga y a unos 120 km. al este de Ronda. El cortijo de Auta con su Tajo de Gomer, denominado en el *Repartimiento* de Comares «Faxa Omar», «Fachiomar» o «Fegiomar», (que evidencia claramente et topónimo original árabe de *Fayy 'Umar* o Tajo de 'Umar, está situado frente al Cerro de Marmuyas de Comares, donde yo localizo el castillo de Bobastro, centro de la resistencia de 'Umar ibn Hafsun y de sus hijos durante unos cincuenta años, desde el 267 hasta el 316/880 - 928. En dicho Cerro de Marmuyas y bajo la direccion conjunta del Dr. Riu y mia se han realizado ocho campañas arqueológicas con resultados excementes y después de una larga interrupción la Universidad de Malaga ha reanudado las exploraciones, pero desconozco su desarrollo y posibles hallazgos.

La detallada biografía que dedica Ibn al-Jatib en la *«Ihata»* al señor de Bobastro demuestra que sus antepasados eran oriundos de Ronda y que en tiempos de al-Hakam I se víeron obligados emigrar a la Torrecilla de Auta. La genealogia de 'Umar ibn Hafsun se remonta a un personaje llamado Idfuns, Alfonso o Ildefonso de clara estirpe visigoda(36).

De que raza eran mahmud ibn 'Abd al-Yabbar y la hermosa Yamila, que eran «*barbar*» y se sublevaron en la región de mérida durante los reinados de al-Hakam I y de 'Abd ar-Rahman II ? Mahmud, aliado con el muladı Sulayman ibn Martin, fue rechazado por este último emir y se puso al servicio de Alfonso II, quien la encargó la defensa de un castillo situado entre Oporto y Lamego. Mahmud fue muerto en mayo de 840 (*rayab* 225) y toda su familia fue llevada a Galicia. su hermana Yamila se convirtió al cristianismo y se casó con un caballero de la corte de Alfonso II. Según Ibn Hayyan, un hijo de este matrimonio llegó a ser obispo de Santiago de Compostela. Dozy sospechaba que este Mahmud era un renegado, aunque no lo asegura, y cita una curiosa carta sobre la erección del obispado de Lugo, publicada en la *España Sagrada* de E. Flórez, tomo XL, apéndice XV, pero duda de su autenticidad. En esa carta se habla de la resistencia y muerte de Mahmud en el castillo de Santa Cristina, sitiado por Alfonso II(37).

Me llama la atención la genealogia de Furanik ibn Lubb, aunque Ibn Hazm diga que era de la tribu beréber de Madyuna o Nafza y que se sublevó contra el emir 'Abd Allah en el castillo de sus antepasados de *Umm Ya'far,* actual despoblado de Mojáfar en la provincia de Badajoz y sustituido por el actual ayuntamiento de Castilnovo. Felix Hernández que estudió este topónimo aseguraba que en Mojáfar se encontró un capitel visigodo de avanzado momento o musulmán anterior a la segunda mitad del siglo X. Pariente y sucesor en el dominio del castillo fue un personaje llamado 'Abd Allah ibn 'Isà ibn Quti, es decir, el godo, y fue el que se sometió a 'Abd ar-Rahman III(38).

No puedo detenerme ahora en analizar la supuesta estirpe beréber o bárbara de los Banu Tabit de Zaragoza. Las páginas que dedica Ibn Jayr en su *Fahrasa* a esta ilustre familia de cadies y alfaquies de la Marca Superior y basándose en el testimonio de al-Hakam II mercen un estudio detallado(39).

cuales figuraban los visigodos. Incluso podría pensarse en poblaciones autóctonas poco romanizadas y que seguirian asentadas en zonas montañosas y mal comunicadas, como la Serranía de Cuenca y el Maestrazgo, el Norte de extremadura, los Montes de León o Serranía de Ronda, aunque cabe pensar también que en esas zones pudieron refugiarse los visigodos que no se sometieron a los árabes o que aprovechaban cualquier ocasión para declararse en rebeldía. En ese articulo citaba tres ejemplos en los que evidentemente la voz «barbar» no se refiere a los beréberes.

El más significativo trata de la genealogía de Ibn al-Qutiyya «el Hijo de la Goda», de rancio abolengo visigodo, por ser descendiente de Sara la Goda, nieta del rey Witiza. Nos recuerda el *qadi* 'Iyad, quien sigue a Ibn Harit al-Jusani, que Ibn al-Qutiyya era «*min al-mawali L-barar*», es decir, de los vasallos o *mawlà* (s) bárbaros, porque la madre de sus antepasados era hija (*sic*) del rey de *al-Andalus*». No cabe discusión sobre el significado de *barbar*, visigodo o bárbaro, en este caso.

Tambien me referia a la reina regente de León doña Elvira, madre de Alfonso V el Noble (999 - 1027) y hermana de Sancho Garcia, conde de Castilla. A propósito de una aceifa emprendida en el año 1002 por al-Muzaffar nos cuenta Ibn Hayyan que el hijo de Almanzor recibió en Medinaceli a varios nobles y caballeros que le habia enviado «el rey de los Godos de entonces, alfonso, hijo de Ordoño (*sic*), conocido por Ibn al-Barbariyya» el Hijo de la barbara, ademas de otros cabaleros mandados por el tío del rey leonés, el conde de Castilla. Parece también fuera de toda duda la ascendencia no beréber de la reina doña Elvira, hija del conde Garci-Fernández (970 - 995) «el de las manos blancas» y de Ava princesa de Pallars. Esta princesa era hija a su vez de Raimundo II, conde de Pallars (950 - 970) y de Garsendis, hija de Guillermo Garcia, conde de Fezensac en la Gascuña francesa(32).

Pero ahora estoy en condiciones de ofrecer nuevos datos, a mi parecer concluyentes :

Las fuentes árabes nos cuentan que cuando fue conquistada la ciudad de Málaga, poco después del desenbaro del año 711, sus nobles se refugiaron en montañas de gran altura e enaccesibles(33) y que en el año 178/794, durante el reinado del emir Hisam I estalló una rebelión en *Takurunna*, es decir, Ronda, conde se sublevaron los «Barbar». Estos atacaron a los árabes, causaron muertos e hicieron muchos prisioneros. Su hijo y suçesor al-Hakam I envió las tropas sirias que actuaron resueltamente, después de ser conminados los rebeldes a la obediencia. Al rehusar los «*Barbar*» la rendición, fueron muertos muchos de ellos y huyeron o fueron deportados los supervivientes a *Talabıra* y a *Taryilla* o *Turriyilla*, quedando el distrito de Ronda con todas sus comarcas despoblado durante siete años(34).

Tradicionalmente el primero de estos dos topónimos se ha identificado con Talavera de la Reina en la provincia de Toledo, a 116 kilómetros al suroeste de Madrid, a 184 de Cáceres y a unos 550 aproximadamente de Ronda, sin tener en cuenta que además de otras Talaveras de la, Peninsula Ibérica en las provincias de Lérida, Badajoz y Cáceres, existía otra *Talabıra* bastante cerca de Ronda y que debe relacionarse con el actual Cerro de Talavera, en el partido de San Roque y muy próximo a la desenbocadura del rio Quadiaro, a unos veinte km. de Algeciras y a unos ochenta de Ronda(35).

Ezequiel, lib. 8, cap. 25 : *Agareni, qui nunc Saraceni appellantur, falso sibi assumpsere nomen Sarae, ut de ingenua et domina videantur generati*. Más explicita es la cita que recoge de Nicolás de Lyra, celebérrimo exégeta francés de la orden franciscana (1270 - 1340), en su comentario a Isaías, capitulo 20 : *Arabes sunt Saraceni ab Ismaele et Cadar filio ejus, qui melius a matre sua Agareni. Sed maluerunt vocari Saraceni, quasi Sarae liberae non Agar ancilla sint filii.*[28]

Esta preferencia de los Arabes a considerarse descendientes de Sara en vez de Agar y documentada por lo menos en el siglo IV de J.C. en el mencionado comentario de San Jerónimo (331 o 340 - 420) puede remontarse a siglos anteriores cuando comunidades judıas o cristianas de Arabia perferían ser considerados descendientes de una mujer libre, como Sara, y no de una esclava como Agar.

Ello explica que en el siglo XI el muladi Abu 'Amir ibn Garsiya el Vasco, buen conocedor de la tradición bıblıca, escribiera su famosa Risala o Epístola en la que destaca con el mejor estilo literario y en un tono polémico e insultante la superioridad de los pueblos no árabes sobre los Arabes «descendientes de Agar, que no era más que una esclava de vil condición». Esta Epístola hizo famoso a su autor y dio lugar a réplicas violentas de los autores árabes contemporáneos[29].

Bárbaros

Ya en 1978, cuando publiqué mi artıculo «España en el siglo VIII : Ejército y Sociedad[30] y me refería a la participación de los «barbar» en las guerras civiles de *al-Andalus* antes de que se impusiera 'Abd ar-Rahman I, me preguntaba :

« ¿ Quiénes son estos *Barbar*, perfectamente armados y pertrechados ? ¿ Son beréberes o tal vez, y es lo que sospechamos, se trata de los bárbaros, es decir, la caballería visigoda, famosa en su tiempo por su eficacia combativa ? No hay que olvidar que los visigodos de *Bárbaros* y que muy posiblemente la población hispanorromana también los llamase igual».

También años más tarde, en 1986, subrayaba en mi libro *La división territorial de la España musulmana* que las fuentes latinas y griegas no dan la denominación de «bárbaros» a los habitantes de Cirenaica, Tripolitania, Africa Menor y Mauritania, cuyo proceso de romanización y helenización ya duraba varios siglos. Y llamaba la atención porque autores clásicos como Ptolomeo o Kosmas, entre otros, dieran el nombre de Barbaría a la actual costa de Somalia. La capital de la antigua Somalia inglesa se llama Berberá y denominan al golfo de Adén *Bahr Barbara* o *al-Jalıy al-Barbarı*. Los habitantes de esta región son conocidos como «Barbaroi», *Berbera* o *Barabir. También en Nubia, la región del Nilo en torno a la Vª catarata se llamaba y se sigue llamando Berber, centro de las comunicaciones entre el Alto Egipto y el Sudán central y meridional*[31].

Recientemente en mi artículo publicado en el Boletín de la Real Academia de la Historia «'Abd ar-Rahman II, emir de Al-Andalus : datos para una biografía» insistía en esta cuestión y subrayaba que en los siglos VIII y IX, por lo menos, la voz «barbar» no se aplicaba exclusivamente a los beréberes norteafricanos, sino también a los bárbaros que entraron en Hispania a partir del año 409 y entre los

recibían los nombres de *Yayar al-Baladiyyin* y *Yayar as-Sa'miyyin* «Yájar de los Baladíes» y «Yájar de los Sirios». Cabe identificar estas dos alquerías con el actual lugar de Yájar, cerca de La Zubia (*az-Zawiya*), a seis kilómetros de Granada(23).

En otros casos nombres de tribus o clanes árabes parecen reflejarse en la toponimia hispanoárabe, como *Qanb Qays* «Campo de la Tribu de Qays», nombre de un distrito o *iqlim* de la provincia o cora de *Ilbira*-Granada y que podría corresponder a Quempe o Temple, en el partido judicial de Santafé de Granada, además de otros distritos o partidos que recibieron los nombres de *Yamaniyyin» Los Yemeníes» o Urs al-Yaman = Bayyana (Urs* del Yemen que es Pechina)(24).

Wadi Qays «Rio de Qays» ha sido identificado con el río Bembézar, a orillas del cual el emir 'Abd ar-Rahman I venció a los yemeníes hacia el año 774 (157 - 158), hidrónimo que ha sido también estudiado por Elías Terés. Según él, también pudo denominarse este río *Wadi l-Kalbiyyın* «Río de los Kalbíes», pero él mismo llega a sospechar que la grafía «*Qays*» sea errónea y pueda en realidad corresponder al nombre no árabe «Manbasar», si se tiene en cuenta que la voz Bembézar ha prevalecido hasta hoy(25).

Por las mismas razones expuestas por Terés yo creo que en el topónimo de Navarra citado por las fuentes árabes, *Sajrat Qays* «Peña de Qays», éste útlimo elemento representa una arabización de un nombre no árabe. *Sejrat Qays*, importante fortaleza a orillas del rio Arga, es mencionada en tres ocasiones. En el año 187/803 fue ocupada por las fuerzas omeyas de al-Hakam I para liberar a un hermano de 'Amrus, gobernador de Zaragoza. En el 227/842 volvió a ser ocupada por 'Abd ar-Rahman II, para después saquear la vega de Pamplona y finalemente, en el año 312/924 'Abd ar-Rahman II emprendió su famosa campaña de Pamplona. Después de devastar la capital de Navarra emprendió el regreso y destruyó en *Sajrat Qays* la iglesia que había construido el rey Sancho García I. Yo sospecho que esa iglesia corresponde al mencionado *Munastır al-'arab* y que podría identificarse con la actual villa de Cirauqui, a treinta kilómetros al sur de Pamplona entre Puente la Reina y Estella. Cerca de Cirauqui se señala un puente y la calzada romana de Pamplona a Calahorra(26).

En las fuentes latinas medievales los árabes son denominados «Arabes», «Chaldaei», «Ismaelitae» o «Hismaelitae», «Sarraceni» o «Saraceni», «Mahometani», «Muzlemitae» y «Agareni». La denominación de «Arabes» solo aparece en la llamada *Crónica arábigo-bizantina de 741* y en la *Crónica mozárabe de 754*. Yo sospecho que ambas crónicas contienen traducciones de fuentes árabes y que su cronología es más tradía. Basta con leer el parágrafo 67 de la edición de Juan Gil en el que trata de la sublevación de los berébers o «Mauri» en el 737, cuando gobernaba en Córdoba 'Abd al-Malik ibn Qatan y tuvo que recurrir a los Sirios(27).

A propósito de la voz «sarraceno» el *Diccionario de la Lengua Española* registra la etimología de *Sarqiyyın* «orientales» y Corominas no la explica. Pero merece la pena recurrir al famoso glosario de latin medieval de Du Cange. En la voz «saraceni» dice entre otras referencias : *Populi notissimi, qui a Sara Abrahami uxore legitima id nominis sibi assumpserunt.* Incluye también el comentatio de San Jerónimo a

en poder de los toledanos y el terror cundió al sur de sierra Morena hasta el extremo de ser evacuada la capital de la cora de Jaén y por este motivo - dice el cronista el emir muhammad se vio obligado a construir el castillo de Ubeda, donde instaló una guarnición árabe y por eso fue denominada a partir de entonces «Ubeda de los Arabes» (*Ubbadat al'arab*). aunque algunas fuentes tratan de explicar la etimología árabe de Ubeda, yo creo que se trata de una simple transcripción de la voz latina *oppidum - oppida*, es decir, fortaleza, plaza fuerte[17].

En su obra geográfica al-'Udrí menciona el lugar de *Mary al-'Arab* «Prado de los Arabes», llamado así, proque Lubb, hijo de Musà ibn Musà ibn Qasi, hizo salir a los árabes de Zaragoza y de sus comarcas y los mató en el citado prado, cerca de Viguera en el año 260 (873 - 874)[18]. Dada la proximidad de Viguera a Clavijo y Albelda, se podria relacionar esta matanza con la célebre batalla de Clavijo y el Voto de Santiago y que la tradición cristiana fecha en el año 844 durante el reinado de Ramiro I (842 - 852) o en el añ 858 con Ordoño I y Musà ibn Musá como protagonistas[19].

Elias Terés ha estudiado el topónimo *Nahr al-'Arab* «Rio de los Arabes». Al-'Udri denomina así al rio Montejicar, que pasa por la villa del mismo nombre en la provincia de Granada. Terés supone que este apelativo se debe a las luchas de los árabes con los muladíes o *muwalladun* durante el reinado del emir 'Abd Allah (888 - 912)[20]. Por lo tanto cabe suponer que si la voz «*al-'Arab*» de este hidrónimo se refiere expresamente a los Arabes, debió de existir a orillas de ese rio un campamento árabe para controlar la ruta estratégica que pasaba por allí desde Córdoba y Jaén a Gualix, Almería y Murcia y hasta la misma siudad de Granada.

Después de reconquistar 'Abd ar-Rahman III la ciudad de Zaragoza en *muharram* de 326 (= 8 noviembre - 7 diciembre 937) encargó a su *mawlà* o vasallo Nayda la organización de una expedición de castigo contra la reina Tota o Toda de Panplona. El general omeya logró recuperar el castillo de *al-Munastir*, llamado *Munastir al-'Arab* «Monasterio de los Arabes», en la misma frontera. Por las referencias históricas y topográficas de la zona cabría suponer que el citado *Munastir al-'Arab* estuviera situado entre Puente la Reina y Estella, a unos treinta kilómetros al sur de Pamplona[21].

De todos estos topónimos en los que entra el componente «*al-'Arab*» no ha quedado rastro en la toponimia actual, salvo en el de Talará, villa que se encuentra en la carretera general de Granada a Motril a 13 kilómetros de Lanjarón y que ahora, desde hace muy pocos años, se llama Lecrín. Simonet ya identificó la etimología de Talará el siglo pasado, porque está suficientemente documentado el topónimo y no ofrece dudas. La etimología de Talará es *Harat al-'arab* «Barrio de los Arabes» y era uno de los veinte lugares del Valle de Lecrín (*al-Iqlim*) citado en varias fuentes romances del siglo XVI[22]. Por ser un punto clave en las comunicaciones de la ciudad de Granada con los puertos de la costa, Motril, Salobreña y Almuñécar, pudo haber en el siglo VIII o en época posterior un asentamiento árabe fijo en ese lugar.

La cœxitencia en el siglo VIII de árabes de la primera época o *Baladiyyun y* de sirios llegados hacia el 741 se pone de manifiesto en la toponimia hispanoárabe. Todavía en el diglo XI Ibn al-Jatib cita dos alquerías de Granada que en su tiempo

significado de los topónimos sin ningún fundamento científico y solo por homofonía, en otras ocasiones puede reflejar una relación auténtica e indiscutible entre la raza o etnia y el nombre de lugar. De esto ya he hablado en el Congreso Hispano-Marroquı celebrado en esta misma ciudad de Granada en noviembre de 1989 y cuyas actas no se han publicado.

Si hay nombres de lugar que aluden sin duda alguna a la raza árabe, hay que tener en cuenta que esas referencias aparecen solamente en las fuentes árabes y, salvo uno, no han perdurado en la toponimia posterior. Voy a citar algunos ejemplos.

Según las fuentes árabes, el primer desembarco en *al-Andalus* tuvo lugar en el año 711 en Yabal al-Fath «Monte de la Victoria», conocido por *Yabal Tariq* (Gibraltar). Guando cruzaron el mar los musulmanes, árabes y beréberes, intentaron subir al monte y lo aplanaron. Una vez que llegaron a la cumbre, construyeron una muralla que recibió el nombre de «Muro de los Arabes» (*Sur al-'arab*). Resulta sorprendente que unas fuerzas mayoritariamente beréberes, según esas fuentes, dieran esa denominación. Todavia en el siglo XIV, en la *Rihla* o Viaje de Ibn Battuta, el narador Ibn Yuzayy dice textualmente que «yo lo he contemplado en los días de mi estancia allá con motivo del sitio de Algeciras» (agosto 1342 - 27 marzo 1344)[14].

Ya he discutido esta cuestión en mi Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. Debo añadir que desde el supuesto desembarco en Gibraltar, en el año 711, hasta el siglo XII no aparece mencionada en ninguna fuente árabe la existencia de una ciudad llamada *Yabal Tariq* o *Yabal al-Fath*. Poco después de la fundación de *Marrakus* por el emir de los almorávises Abu Bakr ibn 'Umar el 23 de *rayab* de 462 (= 8 mayo 1070), *Suqut al-Bargawati,* rey de Ceuta, enviaba un mensaje al rey de Sevilla, al-Mu'tadid, comunicándole el avance arrollador de los almorávides, que amenazaba sus dominios e insinuaba que los reyes de *al-Andalus* no podían permanecer ajenos a cuanto ocurriese al otro lado del Estrecho. El rey de Sevilla ordenó entonces al gobernador de Algeciras que pusiera vigilancia en *Yabal tariq* (Peñón de Gibraltar) hasta que llegase nuevas órdenes. Y se puso a fortificar el monte[15].

Es muy posible que ese «Muro de los Arabes» fuera construido en el siglo XII cuando el califa almohade 'Abd al-Mu'min ordenó la fortificación de Gibraltar el 20 de *du l-qa'da* de 554 (= 3 diciembre 1159), mientras sitiaba la ciudad tunecina de *al-Mahdiyya*. Comenzaron las obras el 9 de *rabi'* I de 555 (= 19 marzo 1160) y se acabaron en el mes de *du l-qa'da* del mismo año (= 2 noviembre-1 dicienbre 1160). El monte recibió el nombre de *Yabal al-Fath* «monte de la Victoria» y la ciudad el de *Madinat al-Fath*» Ciudad de la Victoria»[16].

Las fuentes árabes aseguran que el emir 'Abd ar-Rahman II fundó la ciudad de Úbeda en la provincia de Jaén y que su hijo y sucesor, el emir muhammad I (852 - 886) la amplió, cuando Hasim ibn 'Abd al-'Aziz era gobernador de la cora de Jaén. Ibn Hayyan precisa que cuando quedaban siete dias del mes de *sawwal* del año 239 (= 17 marzo 854), un ejército omeya fue sorprendido en Andújar por los rebeldes toledanos, quienes infligieron una severa derrota a los generales Qasim y Tammam. El campamento, a ochenta kilómetros escasos de Códoba, cayó

Otro émulo de Du l-Qarnayn fue 'abd ar-Rahman I. Según un judío que estaba al servicio de 'Abd ar-Rahman ibn Habib, gobernador de *Ifriqiya,* había oido decir a Maslama ibn 'Abd al-Malik, tío abuelo del príncipe omeya, que un quraysi de los Omeyas, (tras atravesar las tierras de Occidente) conquistaria *al-Andalus*. Se llamaria 'Abd ar-Rahman y llevaria dos trenzas o lazos : *Du d-Dafiratayn.* Evidentemente Du l- Qarnayn y Du d-Dafiratayn son sinónimos, pues significan lo mismo : es decir, el que lleva dos cintas, lazos o divisas(9).

Hace tiempo que me intriga un antiguo verso de los árabes, citado por Yaqut en la voz «al-Andalus» de su diccionario geográfico o *Mu'yam al-buldan :*

سألتُ القوم عن آنس فقالوا :   بأنْدُلُس وانْدُلُس بعيد

Peregunté a la gente por Anas y me dijeron :
en Andulus, pero Andulus está lejos.

Esta vocalización puede reflejar una caracteristica de la pronunciación griega tardía, pues he comprobado que topónimos griegos que terminan en *is* acaban en árabe desde los primeros tiempos del Islam en *us*, A-sí Tripolis (Tpi-πoλis) se convierte en *Trabulus* o *Atrabulus* (طَرَابُلس – أطرَابُلس) y Neapolis (Nex-πoλis) se escribe en arabe *Nabulus* (نَابُلس) la antigua Sichem de Palestina, llamada flavia Neapolis en honor del emperador Vespasiano.

La voz griega Atlantis - Atlantídos ('ATπXVTIS, idos) es transcrita en árabe *Atlantis,* con la enfatización corriente y normal de la letra «tau» (أطلَنْطِيس) en la mencionada traducción árabe del Compendio de Galeno al *Timeo* de Platón, o *Atlantis*, sin enfatización, en la traducción de Orosio realizada en Córdoba en el siglo X (اتلانتس) (10). Estas dos transcripciones son literarias o cultas, pero de acuerdo con la pronunciación vulgar de la época bizantina se pronunciaría tal vez «Atlantus», «Atlantidus» o «Atlantudus». Solamente tenemos la transcripción más vulgar del monte Atlas o Atlante en el geógrafo al-Bakri cuando describe las costas occidentales de Africa de la siguiente manera y de acuerdo con las fuentes grecolatinas :

«Frente a Mauritania (*Tanya*), en el mar Océano o Circundante (*al-Bahr al-Muhit*) y frente al monte Atlas (*Adlant*), se encuentran las Islas Afortunadas (*Furtunatas*)(11).

De ese hipotético «Atlantus» o «Atlantidus» o «Atlantudus» se podría pasar al *al-Andalus* por procesos normales de asimilación o disimilación de la «tau» griega, como parece haber ocurrido en el topónimo griego 'ATTLλεIX, Attáleía, que ha evolucionado en turco Adalya y Antalya y en árabe *Antaliya*, nombre de la ciudad turca de Antalya en el golfo del mismo nombre(12).

Como decía hace ya diez años, nuevas investigaciones en las fuentes árabes filosóficas, geográficas e históricas, sin olvidar la exégesis coránica y un estudio exhaustivo de las fuentes grecolatinas, podrán confirmar mi teoría sobre la etimología de al-Andalus que yo derivo de la Atlántida(13).

Arabes

Si en muchos casos las etimologías falsas se deben al afán de explicar el

una fábula o una alegoría. También en los autores latinos, bizantinos y siriacos parece insinuarse la existencia de un continente situado más allá de las Columnas de Hércules.

En la *Topographia christiana*, compuesta en griego por Kosmas Indikopleustes entre 535 y 557 de J.C. se dice que el Océano está rodeado por una tierra inaccesible al hombre, «tierra más allá del Océano, donde antes del Diluvio, habitaban los hombres»(3).

Jacobo de Edesa (m. 708), cuyas ideas se difundieron extraordinariamente en las escuelas siriacas de Nissibin y Edesa y fueron conocidas por los árabes, cita textualmente : «Se dice que frente a España y a las Columnas de Hércules y hasta el pais de los chinos, que está al este de la India, hay una tierra desconocida y habitada».(4)

Quizá por esa creencia en la existencia de un continente situado al oeste de Europa y al este de la China y de la India, el país de las especias por naturaleza, entre ellas la pimienta, se pueda explicar que Ibn 'Idari cuente que una mujer dedicada a la compra y venta de perfumes y especias llegó a *al-Andalus* y regresó con quinientos cautivos, oro, plata y objetos valiosos en cantidad incalculable, y que un jeque de Medina contaba cosas maravillosas de *al-Andalus* donde había conseguido mucho dinero con una puñadito de pimienta(5).

Junto a la transmisión literaria - que pasó después a los mismos árabes con la traducción de los diálogos de Platón a través del Compendio de Galeno al *Timeo,* por lo menos, y donde se cita la Atlántida o *Yazirat Atlantis,* debió de existir en los pueblos mediterráneos la idea muy extendida de una isla o restos de ella más allá del Estrecho de Gibraltar. Esa idea sería compartida por los musulmanes de la primera época, como parece reflejarse en ciertas tradiciones atribuidas a Mahoma y a los primeros califas, o cuando los exégetas musulmanes tuvieron que comentar la azora XVIII del Corán («La Caverna» o *al-Kahf*) en la que se mencionan los viajes de Moisés a la «Confluencia de los dos Mares» (*Mayma' al-Bahrayn*) y de Alejandro o *Du l-Qarnayn* a los confines del mundo conocido.

Cómo se explica la identificación de la isla de la Atántida con Hispania, identificación que ya se da en las primeras monedas hispanoárabes que se conservan ? Yo creo que tiene un origen bizantino que procede de la «Leyenda y Alejandro» en la que se habla de los diez pueblos malditos y excluidos del mundo civilizado, entre ellos los bárbaros o visigodos de Hispania(6). En el texto árabe de la Leyenda de Alejandro, estudiada por don Emilio García Gómez, se dice claramente que Alejandro llegó a las islas de la Atlántida (*Yaza'ir al-Andalus*)(7).

Un eco de la llegada de Du l-Qarnayn a las tierras de Occidente y al Océano Atlántico se puede seguir en uno de los relatos de la expedición por el *Magrib* de 'Uqba ibn Nafi' del año 62 H./ 681 - 682 J.C., cuando, después de llegar al Mar Océano (*al-Bahr al-Muhit* o *Bahr al-Andalus*) y meterse en sus aguas, elevó las manos y exclamó : Oh Dios mío ! Si no fuera porque este mar me lo impide, recorrería los países, siguiendo el camino de Du l-Qarnayn, para defender tu religión y combatir a los que te son infieles»(8).

- Dame tu opinión sobre los bárbaros (*al-barbar*).

- De todos los pueblos extranjeros son los que más se parecen a los árabes por su afán de lucha, su coraje y resistencia, y por el arte de montar a caballo, pero son los más traidores del mundo, pues no cumplen ninguna promesa ni pacto.

- Y qué me dices de los altantes (*al-andalus*) ?

- Sus reyes viven en el lujo y en el pecado, pero sus caballeros no engañan.

- Dime algo de los francos (*al-ifrany*).

- Son muchos en número y tienen buen equipo militar, además de firmeza, fuerza, valor y coraje.

- Cómo te fue la guerra con todos ellos ? Fue siempre a tu favor o no ?

- Yo te juro por Dios que ninguna bandera mía pue puesta en fuga ni los musulmanes sufrieron ningún daño conmigo, desde que alcancé los cuarenta hasta que llegué a los ochenta.

- Se sonrió Sulayman, quedándose admirado de cuanto decıa».

Ya he dicho en otro lugar(2) que los musulmanes de la Edad Media aplicaron el nombre de *al-Andalus* a todas aquellas tierras que habian formado parte del reino visigodo : la Peninsula Ibérica, la Septimania francesa y las Islas Baleares. En un sentido más estricto, *al-Andalus* comprenderá la parte de aquellos territorios dominados por el Islam. Conforme avenzaba la Reconquista cristiana, su extensión se iba reduciendo progresivamente y a partir del siglo XIII designó exclusivamente al reino nazarí de Granada, *al-bilad al-andalusiyya.* La prolongada resistencia granadina permitirá que se fije el nombre de *al-Andalus* y se perpetúe en el actual de Andalucía.

A través de la numismática, de la exégesis musulmana y del intento por parte de los autores árabes de coordinar la mitología grecorromana con las genealogıas bıblicas, podemos asegurar que el nombre de *al-Andalus* procede de Oriente y no tiene nada que ver con una supuesta Vandalicia, como denominación de la Peninsula Ibérica o parte de ella por el paso de los Vándalos de España a Africa hacia el año 429 de J.C.

Las fuentes árabes nos dirán que los atlantes (*al-andalis*), adoradores del fuego o magos, poblaron *al-Andalus* después del Diluvio Universal, según cuentan - dice el gran cronista Ahmad ar-Razi - los sabios de España. Otros afirmarán que Atlante era hijo de Tubal, hijo de Jafet, hijo de Noé. La *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio menciona que Hércules pasó de Africa a España y trajo consigo a un gran sabio en el arte de Astronomıa llamado Allas, es decir, el personaje mitológico griego Atlas o Atlantes, hijo de Japeto.

En las fuentes árabes se mencionan la isla o *Yazirat al-Andalus*, el mar o *Bahr al-Andalus* y el monte Atlas o *Yabal Atlantis* o *Adlant,* aunque estas dos últimas denominaciones - la del mar y la del monte - aparecen con muchas variantes irreconocibles. Por la tanto la «Isla de *Al-Adalus*» quiere decir la «Isla de los Atlantes», o sea, la isla de la Atlántida. Según el mito de Platón, los Atlantes habıan creado un imperio grande y maravilloso, pero los dioses los castigaron por sus pecados y después de terribles terremotos se hundió la isla en el mar y desapareció. Algunos discípulos de Platón creyeron auténtico dicho mito, pero otros lo consideraron como

ETNOGRAFÍA Y TOPONIMIA DE AL-ANDALUS : ATLANTES, ARABES Y BARBAROS

Joaquin VALLVE

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a la Academia del Reino de Marruecos por haberme invitado a participar en esta Sesión Extraordinaria que tiene lugar en el marco incomparable de la ciudad de la Alhambra. Este gran honor que recibo, no puedo olvidarlo, se debe a la sugerencia de mi maestro Don Emilio García Gómez y, por este motivo, aquí públicamente, quiero expresarle mi gratitud, afecto y respeto, además de toda mi admiración por su singular magisterio.

Desde hace muchos años, más de treinta, me vengo dedicando a contribuir, en la medida de mis posiblidades, a un mejor conocimiento de la historia común de los dos reinos de Marruecos y España. Voy a centrar, pues, mi comunicación en la «Etnografía y toponimia de Al-Andalus : Atlantes, Arabes y Bárbaros», Porque, a mi entender, todavía quedan por aclarar y resolver muchas cuestiones que plantea el estudio de nuestros pasado.

Atlantes

Siempre me ha llamado la atención un supuesto diálogo entre el califa omeya Sulayman ibn 'Abd al-Malik y Musà ibn Nusayr, tras el regreso del héroe de la expansión musulmana por Occidente a la corte de Damasco. Nos transmite el relato Ibn 'Idari(1) y en él sólamente se habla de pueblos, etnias, no de lugares o topónimos :

«Se cuenta que Sulayman preguntó a Musà ibn Nusayr :

- Qué recursos tenías en la guerra cuando combatías a tus enemigos ?
- La oración, la plegaria y la resignación durante el combate.
- Qué caballos eran más veloces ?
- Los alazanes.
- Qué pueblos eran más guerreros ?
- Son tantos que nos los puedo citar.
- Háblame de los bizantinos (*ar-rum*).
- Son como leones en sus castillos, como águilas en sus caballos y como mujeres en sus cortejos. Si se les presenta la ocasión, la aprovechan, pero si encuentran resistencia son como cabras que huyen al monte, pues.no consideran la derrota como un oprobio.

(9) Hourani. p. 202.
(10) Campbell.
(11) *Spanish Influence on the Progress of Medical Science.* (London, Welcome Foundation, 1935).
(12) LeClerc, Lucian. *Histoire de la Médecine Arabe.* (New York, Burt Franklin, 1876). Vol II.
(13) Campbell, p. 157.
(14) Hourani, p. 172.
(15) Van steenberghen.
(16) Hourani.
(17) Gilson, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* (New York, Random House, 1955). p 388.
(18) Jourdan, Amable. *Recherches Critiques sur l'Age et l'Origine des Traductions Latines d'Aristotle.* (New York, Burt Franklin, 1960).
(19) LeClerc. p. 86.

was subjected to humiliation. Due to the reaction of some members of the court to this abuse, he regained the favor of the Sultan. With the succession of the Almohads as rulers there came a stricter interpretation of Islamic theology to Andalus, and Averroës fled to Morocco and died there in 1198.

Averroës was a contemporary of the physician Musan ibn Maymun (Maimonides, 1135 - 1208), outstanding example of the flowering of Jewish culture in Andalus that was of the inheritance of the Hispano-Moresque culture. Maimonides was born in Cordoba and used Arabic as a daily language, reserving Hebrew for liturgical purposes. Eventually Maimonides' family also left Spain, and moved to Fez and then to Cairo, where he became physician to the courts of Saladin. He was also a philosopher in his own right and wrote an interpretation of Aristotle's philosophy. Like Avicenna's, his version leaned toward the neo-Platonic explanations of Aristotle's «weak» metaphysics.

Memories of the days when Averroism was viewed as a subversive cult in medieval Europe have nearly disppeared. Any trace remaining deserves to be replaced by full recognition of this early physician as one of the earliest and ardent proponents of scientific freedom and the defense of reason and rationality, His is a most worthy example of Hispano-Moresque inheritance. Along with Avicenna and Razi, Averroës remains among the most deserving of those physician-philosophers whom the historian LeClerc[19] honored with the name *Médecin Doublé.*

REFERENCES

(1) A.I. Sabra, as cited by Hourani, Albert. *A history of the Arab Peoples.* (Cambridge, MA, Belknap Press, 1991) p 182.

(2) Campbell, Donald. *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages.* (London, Trench, Trubner & Co.) p xiv.

(3) Temkin, Oswei. *Galenism, Rise end Decline of a Medical Philosophy.* (Ithaca, Cornell University Press, 1973.) p 71.

(4) Bonnard, André, *Civilisation Greque : Vol III. D'Euripide à Alexandre.* Editions Complexe. Lausane, 1991. pp 655 - 680.

(5) Van Steenberghen, Fernand. *Aristotle in the West : The Origins of Latin Aristotelianism.* (Louvain, E. Nauwelaerts, 1955).

(6) Hourani, p 77.

(7) Hourani, p 172.

(8) Hitti, Philip k. *History of the Arabs.* (London, McMillian, 1937).

Hispano-Moresque and by the Eastern proponents merit examination. Averroës openly accused Avicenna of seriously departing from, or even distorting, what Aristotle had actually taught. The crucial difference was the adoption by Avicenna of compromises suggested by the neo-Hellenists to avoid a clash between thelogy and philosophy, between faith and reason. Thus from Avicenna we have an explanation of the limitations of human reason and it's strict derivation from God. For this he describes the emanation of ten intelligences, ranging from the «First Intelligence» to the «Active Intelligence» and that radiation of a «divine light» that permitted the contact between the hierarchy of the Intelligibles».(14) It appears that Avicenna had advocated the views of a Neo-Platonic writer, plotinus, and confused them with Aristotle's writing.(15) In time, these explanations of «Aristotle's theology» eventually came to be incorporated into the catalog of Avicenna's own writings.

Averroës returned to the original Aristotle, and his interpretation is a reaction against neo-Platonism. He stressed that philosophy (science) should be kept apart from theology. He did not believe that Aristotle separated the intellects of man. Averroës was a religious man, and he acknowledged God as the only creative cause of all that is distinct of Him, producing all Intelligence and material species. Unlike his hero Aristotle, who is regarded as among the original humanists, Averroës was not a humanist in any sense, believing that spirituality and immortality do not belong to the individual but rather it was the property of the Intellect of the human species (as created by God).(16) Gilson, an eminent student of philosophy, reminds us that «the Avicennian interpretation of Aristotle was the philosophy of Avicenna and the Averroistic interpretation was the philosophy of Averroës». Gilson avers that, in contrast, the 13th century intepretation of Aristotle by Thomas Aquinas [a cornerstone of Roman Catholic faith], was not the philisophy of Aquinas.(17)

Evidence that the interpretations of Averroës were seriously considered by early Catholic theologians is presented on the frontispiece of this document. The source is a description of Averroës contribution found in one of the world's famous collections of old manuscripts.(18) The Latin text is translated as :

He translated the works of Aristotle into the Arabic language and explained them with learned commentaries, so that the Arabic version, translated into Latin before the Greek Aristotle had been discovered, was employed by the 'divine' Thomas and other scholastics.

The inspiration of Thomas Aquinas did not spare the reputation of Averroës in medival Europe. When the thirteenth century theologians discovered the free-thinking Aristotle he advocated was actually being taught at the University of Paris, they condemned it and proscribed use of Averroës' writings.

While alive, averroës himself suffered from his reputation as a free-thinker. Le Clerc(19) describes in detail how he was accused of irreligious thinking and of lacking respect for the sovereign. The latter arose because, in his commentaries on Aristotle's *History of the Animals*, where it spoke of the giraffe, Averroës was accused of remarking that he had seen one in the court of Iakoub al-Mansour. Averroës protested that this was an error made by a copyist. He was, however, exiled for a time to Lucana, near Cordoba. Made to stand at the door of the Mosque he

intelligent members of the elite, especially those who were valued highly by society for their medical skills, were not prevented from engaging in the practice of the philosophy that had lately come from the East. Averroës was the son and grandson of the caliph of Cordoba, and would one day have this high position himself. He studied philosophy, law and medicine ; and known as a free thinker who seemed unafraid of the risks of running afoul of more orthodox schools of thought. Averroës was said to have revered the mind of Aristotle to the point of adoration. He translated most of Aristotle's available writings into Arabic and accompanied these with his interpretations of the Greek philosopher's meaning.

It has already been said that the school of medical philosophers of the Western caliphate differed with respect to both the medical writings and the philosophical interpretations of Avicenna. The writings from the Andalusians reflected a somewhat more cosmopolitan view due to the greater contact with different traditions, including those of Christians and Jews. The result was a more practical, and less dialectical point of view. As a physician, Averroës also wrote a large number of tracts on medicine. Present day historians however, judge that he was bested as a clinician by several great Andalusian physicians who had preceded him.

One of these was *Albacusis*, described as the «greatest surgeon of the Arab race»[11] Famed for his operative skill and design of instruments, this surgeon was considered to have no peer at his the time, although his influence on the medicine of medieval Europe was so strong that it delayed the acceptance of many new techniques in surgery which differed from his.

Avicenna had written that he regarded surgery as an inferior specialty in medicine and that surgeons should be treated as lackeys. This view was very likely resented by Albacusis, and also very likely by one of the greatest single personalities in the practice of Hispano-Moresque medicine. This was the clinician *Ibn Zur (Avenzoar),* who was not only a great medical thinker, but surgeon of some considerable ability, writing on tracheotomy and surgical treatment of renal stones. Averroës was a great and generous admirer of Avenzoar, rating his *Teissir* as the best medical book comosed by the Arabs, and its author as the greatest physician after Galen.[12] Avenzoar was strongly opposed to the astrology and medical mysticism that were popular at the time. He also wrote extensively on materia medica, and was a major contributor to the reputation of the Arabs for advancing, if not creating, the discipline of pharmacology. It is neteworthy that Avenzoar considered mixing medicaments in the treatment of patients to be bad medicine. [This is prevailing wisdom today, but it is remarkable how, 600 years later the most renowed physician in Europe, Bœrhaave (1668 - 1738) of Leyden, made his reputation on the «shotgun prescription»].

Opposing Views of Aristotelian Thought.

Historians today consider the introduction of Aristotelian logic to Europe in the 13th century through the works of Avicenna and Averroës as one of the greatest contributions to revival of science and learning in the medieval period[13] It is in this connection that the differences between the interpretations of Aristotle by the

whose truth could be demonstrated, i.e. subject to experimental verification. This line of thought had early proponents in al-Kindi and al-Farabi and, later by the renowned Aristotelian scholar Ibn Sina.(7)

Avicenna

Ibn Sina (980 to 1037), who has been called «The Leonardo di Vinci of the Arabic Period»(8), is still considered today to have been one of two or three of the most influential philosophers and synthesizers of Arabic medical knowledge. Avicenna was a prodigy who had finished study of several sciences by the age of eighteen. He then turned his energies to both medicine and, particularly, philosophy. His *Oanun* (Principle of Medicine), translated into Latin and other languages was said to have been the main textbook of European medicine until the sixteenth century.(9) The only rival of this medical treatise was that written in that same 'Abbasid period by al-Razi (the *Hawi* or *Contemporary Book*). Both of these physicians were extremely influential in defining medical pratice and demonstrated that the Arabs were not mere imitators of the traditions of the Greeks or of Galen, instead, they and others in the Western caliphate developed a distinct Islamic tradition which carried the science of medicine further in numerous areas, such as surgery and pharmacy, dermatology, nutrition, and in understanding of epidemics.

While his medical *Canons* were spread throughout the World up to modern times, historians regard Ibn Sina's interpretations of Aristotle as having had an even greater influence on the medieval world. Avicenna's views on Aristotle, however, were disputed by some among the elite citizens whose right to practice the past-time of philosophy were protected as long as they did so with discretion. Illustration of the differences among the Arab Aristotelians requires that we now move through a little more than a hundred years of time and across a thousand miles to Andalus, on the extrème Western boundary of the vast Islamic domain. Here we encounter the philosophy of Averroës, the most famous of the Hispano-Moresque physician-philosophers (and the most notorious according to certain schools of theology in medieval Europe.)

Averroës.

Ibn Rushd (1126 - 98) was borne in Cordoba, the capital of Andalus, and the center of the Hispano-Moresque Renaissance that begàn under a branch of the Ummayads who had ruled in the East prior to ascension of the 'Abbasid dynasty. The society into which Averroës was born was different from the post-Nestorian Persian home of Avicenna. Here in Andalus was a vigorous, fertile mixture of Arabs and Berbers, Spaniards, Muslims, Jews and Christians. Until nearly the year 1000, and under the tolerant rule of the caliph 'Abd al-Rahman III and his successor al-Hakam II, had come what has been called the «golden age of Moslem Spain (the Greece of the New World)»,(10) It had been a time of great learning, when people of different beliefs could practice their own religions, and study their professions in seats of learning in Cordoba, Toledo, Granada and Seville.

At the time of Averroës, Andalus had come under the rule of the Almoravids, and there was a diminishing tolerance of learning. Even then, however, sturdy and

those of Galen (131 - 210), whose numerous writings had great influence upon certain areas where Arab medicine emerged, especially the Egyptian medicine as taught in Alexandria. Galen's works were taught widely to all Arab physicians, but the philosophers among them were unimpressed by both Galen's metaphysics and his science. Galen elaborated upon the Hippocratian theory of the «humors» that regulated physiology and pathology alike, but, in Arab eyes, the «Great Anatomist», who avoided dissection of human tissue, extrapolated too often observations from animals to man. The Arabs took the position that «to be called a physician and rejected as a philosopher was to be considered a practitioner lacking the basis of true scientific knowledge.»(3)

Aristotle.

Aristotle, born in 384 b.c. as Classic Greek civilization was well into its decline, ranks as one of the founders of science and the foremost Greek authority on rational thinking and formal logic. He combined with these great gifts en unbounded curiosity and left an immense *œuvre* covering both developmental biology and botany. A remarkable observer yet also a metaphysician, Aristotle included in his *Corpus biologique* a section *De l'Ame* indicating that he studied the animal (including man) in its entirety.(4) His works early attracted the attention of the Arabs and his reputation was acknowledged and enhanced by the philosophers in Islam. It is in the translation and interpretation of Aristotle that are found some of the most crucial Arabic contributions to the future evolution of the scientific method. In these times the Qu'ran, the principal source of instruction for Islam, was itself undergoing endless debate and interpretation by theologians and lawyers, particularly as to the Prophet's revelations concerning human intelligence in relation to God, because of possible contradictions to the theological doctrines, interpretation of the doctrines of a philosopher of Aristotle's originality and powerful realism was subject to possible misunderstanding and not without peril. The Jews, who lived among the Arabs and shared both philosophical pursuits and use of the Arabic as their secular language, also found it necessary to reconcile Aristotelian thought with the sacred word of the Talmud.

Problems were created by Aristotle's seemingly faulty theology. Read literally, his system was based on observations and data derived from the consciousness. Even his ethics depended solely on observation of life and society and, unlike Plato, he did not seek any ultimate reasons for the ordre of the universe.(5) In the Hellenistic period, «neo-platonic» writings attempted to fill in the gaps in Aristotelian metaphysics, providing explanations of the key role of divine inspiration and the emanation of human intelligence from the deity. When the philosopher took the position that human reason could provide certain knowledge of the universe, was he not in conflict with the Muslim faith that «knowledge essential for human life had come to man only through revelation of God's word to the Prophet ?»(6) One of the greatest tenth century physicians in the Eastern reaches of Islam had radical and unequivocal opinions on this subject. *Abu Baku al-Razi* (865 - 925) held that human reason alone could give certain knowledge. A key element of the philosophy arising from Aristotelian method was that reason lead to the attainment of knowledge

HISPANO-MORESQUE INHERITANCE
« LE MÉDECIN DOUBLÉ »

Donald S. FREDRICKSON

Introduction

In the eighth to ninth century, during the 'Abbasid caliphate, the extensive interlinking of commerce in the Middle East with that of other lands around the Mediterranean altered many aspects of civilization. Among these was science, which for the first time became international on a large scale.(1) The pholosophies and traditions of classical Greece were intermingled with those of Iran and India and Arabic became the *Linqua franca* of translation, interpretation and commentary of scientific works, and the preserver of invaluable knowledge derived from past civilizations. The indispensable role of these Arabic contributions to the foundation of the Renaissance in medieval Europe is part of the Hispano-Moresque inheritance which we are now celebrating in these sessions in Granada of the Academy of the Kingdom of Morocco.

The Arabic contributions to numerous areas of civilized development were particularly riche during the eighth to the twelfth centuries and extended into diverse subjects ranging from alchemy, architecture and astronomy to grammar and mathematics.. But there were other particular areas of human endeavor that flourished and, for a time, even converged. Under the Arabs, the medical profession was changed «from a menial calling to one of the learned profession».(2) Moreover, in an age when science was largely synonymous with philosophy, many of the most influential philosophers were also physicians.

The Ancient Sources.

The seminal arabist period in the history of medical-science began first in the Eastern caliphate, particularly in Iran, and later emerged in Andalus. Early Arabic medicine was basically Greek medicine, particularly that described by Hippocrates as it was modified by differences in race, climate, and religious traditions. With their strong curiosity and practical nature the Arab physicians ignored much of the theoretical side of Hippocrates' medicine because they were much more attracted to the Greek's emphases on clinical observation and prognosis.

After Corinth fell in 146, Greek medicine fell into Roman hands, particularly

- d'autre part, fidèlité aux traditions culturelles ancestrales de l'age d'or hispano-maghrébin ou à celles plus récentes et plus proches nées et fécondées dans l'espace intellectuel environnant, dans le paysage culturel de l'Occident musulman hispano-mauresque qui demeure, durant des siècles, la référence privilégiée de toute création littéraire à quelques genre ou espace qu'elle appartienne, voire le modèle par excellence de la vie existentielle.

Sur le sol hospitalier maghrébin, cette création littéraire, qu'elle fût autochtone ou issue du patrimoine hispano-mauresque, a été le lieu de rencontre privilégié des deux collectivités exilées de la péninsule ibérique, la juive et la musulmane, c'est là le lieu, l'espace où s'est élaborée une identité socio-culturelle complexe et originale, où se sont affirmées une conscience historique, une mémoire collective et une personnalité authentique judéo-berbère-arabohispanique.

Cette littérature est, en quelque sorte, le lieu de rencontre privilégié des deux collectivités qui réalisent, dans ce domaine précis de la culture, une véritable symbiose.

Si, au temps de l'age d'or de l'Occident musulman, cette symbiose se faisait au niveau du savoir écrit, de *l'adab,* des humanités et des sciences naturelles, les Juifs rivalisant alors avec les Musulmans dans les domaines de la philosophie, de la grammaire, des mathématiques, de la médecine, de l'astronomie etc..., après l'exil d'Espagne qui fut le sort commun des Arabes et des Juifs, durant la période dite de «décadence» et de repli sur soi, les deux sociétés ont continué, sur le sol maghrébin hospitalier, à se rencontrer au niveau du folklore et de ses manifestations multiples, des croyances populaires, du savoir oral et de la production intellectuelle dialectale. L'examen de bon nombre de compositions montre que nous sommes, bien souvent, en présence d'une même création littéraire, d'un même texte, d'un même discours, auxquels l'une ou l'autre des deux sociétés a apporté des modifications mineures. C'est dans ce genre de littérature que l'on perçoit la perméabilité des frontières confessionnelles et socio-culturelles ; par son truchement s'effectue une communication aisée entre les masses populaires et s'opère une fécondation mutuelle de leurs folklores. Le dialogue des cultures y remplace l'affrontement des idéologies «nationales» et des consciences religieuses. Les deux sociétés vivent certes dans la différence, jalouses de leur identité, intransigeantes sur leur foi et leurs croyances ; mais elles se rejoignent dans une même forme d'expression de la pensée, dans la fusion des mentalités, voire le rapprochement des cœurs, et cœxistent, somme toute, paisiblement.

Socialisante et intégratrice au niveau de la communauté juive d'une part, et des deux groupes confessionnels juifs et musulmans d'autre part, la création littéraire dialectale est le lieu d'un compromis, l'espace d'une convergence où s'est élaborée une identité socio-culturelle originale, authentique. Elle a marqué de son empreinte indestructible la personnalité judéo-maghrébine ; tant et si bien que son écho résonne encore dans l'âme déracinée des émigrés établis en Israël et ailleurs, retentit dans leur musique et leur chant, leur folklore et leurs rites, leur mal du pays, leurs regrets mélancoliques. leurs cris amers ou nostalgiques, leurs écrits violents ou discrets. Elle s'exprime plus subtilement dans la création littéraire hébraïque encore très modeste de quelques auteurs maghrébins d'Israël et plus particulièrement dans la sensibilité de jeunes poètes dont le message médiatise, assez remarquablement, l'âme meurtrie, la culture occultée ou humiliée et les dures et difficiles conditions d'existence d'une diaspora «seconde» dont nous avons connu naguère sur le sol maghrébin le visage fascinant, la chaleur affective, les joies et les peines.

Conclusion.

Je voudrais conclure brièvement par un enseignement et une leçon.

On notera tout d'abord la double fidèlité du judaïsme d'Occident musulman :

- d'une part, fidèlité de sa création littéraire, au sens le plus large du terme, à la pensée juive universelle dont elle est partie intégrante, avec laquelle elle s'articule parfaitement et entretient des relations étroites et fécondes, à tous les niveaux et dans tous les domaines de la création littéraire hébraïque classique.

celui des adultes au moyen de la littérature éthique et homilétique ; elle culmine dans les pièces liturgiques. L'intérêt porté aux événements en tant qu'histoire humaine est assez remarquable. Outre les pièces dites «historiques», les compositions laudatives et hagiographiques, et plus nettement encore les complaintes, prennent leur source dans une certaine historicité. Mais la réalité historique ne tarde pas à être transfigurée par la mémoire collective ; métamorphosée par l'imagination populaire, elle débouche, au bout d'un certain temps, dans les catégories du mythe et de la légende. Avec la confusion des époques et des dates, c'est la chronologie qui, la première, fait les frais de cette mysticisation. Comme d'autres compositions, notre «Histoire de Job» pullule d'anachronismes. On a fait de notre héros biblique le contemporain des patriarches, un conseiller à la cour de Pharaon au temps de Moïse ; il aurait connu l'époque de David, de la reine de Saba ou même celle d'Assuérus ; il serait retourné avec les exilés de Babylone et aurait fondé une académie à Tibériade...

Il arrive parfois qu'on surprenne sur le vif la mutation d'un événement en récit légendaire. En témoigne cette histoire que nous racontait, il y a quelques années, un peintre visionnaire, Joseph Manor, juif originaire d'Irak, vivant à Paris : «Son grand-père, disait-il, avait maîtrisé la démone Lilith responsable de la mort, à Bagdad, des enfants juifs de sexe mâle ; il lui arracha son épée meurtrière qu'il confia à la famille où on la garde encore précieusement». Aux dires de notre interlocuteur, son grand-père, maître de *Kabbale* pratique (science confinant à la magie), opérait fréquemment des guérisons miraculeuses. L'histoire originelle, fondée sur la destinée réelle et tragique des nouveaux-nés juifs de Bagdad, importe moins, aux yeux de notre informateur que le mythe qu'elle a engendré. Le souvenir historique disparait ; la légende vivante se substitue à l'histoire.

Toute cette production littéraire, même celle «folklorique» qui ne semble viser qu'à divertir et amuser (les pièces parodiques de *Purim* par exemple), poursuit l'instruction de son auditoire et participe à son initiation. La fonction initiatique est, en effet, primordiale. Il suffit de rappeler le scénario des fiançailles enfantines du *kuttab* et le cérémonial, grave et solonnel de *bar-miswah*, rite de passage, dont l'élément essentiel est le «sermon» que prononce l'adolescent effectivement promu à la majorité religieuse.

Il arrive aussi, et plus fréquemment qu'on ne le croit, que la production littéraire juive d'expression dialectale quitte le domaine du sacré pour se livrer à d'autres genres et à d'autres thèmes, moins polarisés sur la religion et la liturgie, relevant d'une littérature populaire commune aux sociétés juives et musulmanes dans laquelle on ne perçoit rien qui en rappelle l'origine confessionnelle ou ethnique. Il en est ainsi des genres poétiques représentés par la *qasida* de «l'Amant», par la ballade dédiée au «Caftan» et par les nombreuses compositions évoquées dans les «Modèles arabes de la poésie hébraïque et de la musique classique héritée du patrimoine andalou, pour se divertir, exalter l'amour, le vin et la bonne chair, chanter les parures de la femme, pleurer la douleur de la séparation et la peine des amants malheureux, etc... utilisant la même langue et le même discours, les mêmes symboles et représentations mythiques, les mêmes techniques de l'art poétique du *malhun*, la même esthétique, les mêmes motifs et les mêmes thèmes.

l'histoire. Tout ce qui a été dit et ensuite recueilli par la mémoire collective appartient à son vaste domaine, Qualifiée généralement de populaire, elle s'enrichit continuellement aux dépens des créations des lettrés qu'elle assimile très rapidement. On peut donc légitimement en déduire que les littératures orales et populaires conservent et transmettent, outre l'héritage des cultures préhistoriques, les créations des civilisations historiques. Cette survivance et cette transmission se conforment cependant à certaines règles et obéissent au fontionnement des mentalités populaires.

L'analogie des structures mentales des populations juives et musulmanes - arabes et berbères - a donné naissance, au Maghreb, à une littérature et à un folklore où le substrat culturel juif et l'héritage arabo-hispano-berbère s'associent en une création originale. Notons ici que les grandes pièces historiques de la littérature orale d'expression dialectale, les chroniques prophétiques de *l'Aggadah* juive et des *Qisas* musulmanes, appartiennent à la mémoire collective du monde sémitique qui en a recueilli des versions multiples et variées et les a façonnées à partir d'une tradition écrite. Citons, à titre d'exemples, les récits légendaires qui circulent sur la vie de Joseph, la mort de Moïse, l'aventure de Job, en Orient et au Maghreb, dans les divers dialectes éthiopiens, coptes, arabes, morisques et berbères.

L'examen des compositions poétiques et des autres pièces documentaires présentées dans notre livre) révèle un pouvoir de suggestion virtuellement illimité, une pensée fortement condensée, une accumulation d'émotions, un réseau serré de références, de formules tendant à la plus haute concentration possible de sens, de connotations renvoyant hors des frontières du texte, à un univers symbolique et allégorique très allusif, à des traditions littéraires et des paysages culturels qu'on a plaisir à découvrir, - notre travail visant précisément à la recherche du substrat traditionnel, au collationnement et à l'interprétation des sources. Chaque mot de cette culture intériorisée est un écho répondant directement ou allusivement à un appel, à un besoin d'adapter l'élément exotique, parfois mythique au paysage maghrébin et aux traditions de l'espace environnant, le souci de procéder, en quelque sorte, à son éthnicisation, d'intégrer un événement et un personnage étrangers dans l'univers local, de manière à rendre l'histoire plus familière. Il en va ainsi, dans nos pièces judéo-arabes du Maroc, des héros exemplaires bibliques ou des saints et thaumaturges palestiniens (le *Mardochée* de notre *Mi-Kamokha*, le Job de notre chronique historique, le *Baryohay* de notre *qissa* de Tingher, etc...), de l'iconographie de la *Haggadah* de *Pesah* (*sefok*, simple forme verbale hébraïque, y devient, dans l'imagination populaire, tantôt un saint vieillard légendaire, tantôt une figure démoniaque). Les traductions elles-mêmes de le Bible sont une vision autochtone des textes scriptuaires sacrés, une manière personnelle de les lire, de les concevoir et de les interpréter, intégrées qu'elles sont au cadre de la vie existentielle, à l'environnement l'inguistique et socio-confessionnel, à une aire géo-politique déterminée.

Tous les textes retenus racontent, à leur façon, une histoire. La dominante religieuse, dont nous avons noté l'emprise sur toute la création littéraire hébraïque, émerge ici dans les genres à caractère pédagogique et didactique cultivés en tant qu'auxiliaires de l'enseignement scolaire, biblique et talmudique, qui se prolonge par

L'espace littéraire, dialectal et populaire.

Nous avons réuni dans un gros ouvrage, paru en 1980, sous le titre de *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman* des études inédites ou déjà publiées. Les secondes, celles qui ont vu le jour dans diverses revues d'orientalisme ou qui ont été réalisées dans le cadre d'ouvrages collectifs, sont reproduites, classées avec d'autres, selon leurs thèmes et leurs genres, avec des compléments et les mises à jour nécessaires. Les premières, inédites, sont le fruit de récentes et nouvelles recherches. Notre intérêt pour ce mode d'expression de la pensée a grandi, et notre champ d'investigation s'est élargi à des domaines dont nous ne soupçonnions guère la richesse et la fécondité à l'origine de notre entreprise, au point de départ de nos enquêtes. Du centre d'intérêt exclusivement juif, textes bibliques et mishnaïques, compositions liturgiques, hagiographiques, etc..., dont nous avons, du reste, développé les chapitres et prolongé le propos par de nouvelles études et de curieuses découvertes (notre sermon de *bar-miswah* et ses préliminaires homilétiques, une *ketubbah* originale en judéo-arabe, une *qasida* historique qui raconte, sous forme de complainte, une incursion de la tribu des Oudaya dans Fas el-Jdid) nous sommes passés à l'univers d'une culture qui ne connaît pas de frontières confessionnelles, laïque et profane, pour ainsi dire symbiotique, où Juifs et Musulmans se rencontrent et se reconnaissent, partagent les mêmes préoccupations et donnent libre cours à leurs impulsions (la *qasida du mahbub* «ballade de l'amant», la composition *carubi* du «caftan», les modèles arabo-hispaniques de la création poétique hébraïque et de la musique juive).

Si la littérature d'expression hébraïque concerne, d'une façon générale, le savoir écrit, la science élitaire d'une société lettrée se recrutant quasi exclusivement parmi les hommes, la création littéraire d'expression dialectale s'adresse, elle, à tout le monde, aux catégories de la population insuffisamment alphabétisées, ou médiocrement instruites, spécialement aux femmes et aux enfants. L'une et l'autre participent, au demeurant, à la transmission du savoir, de la coutume et des usages, et remplissent, à des niveaux et des degrés différents cependant, les mêmes fonctions initiatiques, pédagogiques et liturgiques. La seconde est, par ailleurs, la fidèle gardienne des traditions non écrites, constitue l'instrument d'information par excellence et possède, en outre, en certains de ses aspects laïques et profanes, une vertu remarquable, celle d'un pouvoir intégrateur et socialisant, comme en portent témoignage certaines des compositions présentées dans notre ouvrage.

On ne peut cependant échapper à l'impression qu'il existe comme un divorce entre «l'écrit» hébraïque et «l'oral» dialectal. L'hébreu, langue du Livre et du Rituel, sert à communiquer avec Dieu. C'est en judéo-arabe et en judéo-berbère (en *Haketiya* «judéo-espagnol» dans les sociétés hispanophones), qu'on communique avec les hommes, son parent et son prochain et la littérature dialectale est le miroir où l'on se regarde ; elle est l'expression de l'âme profonde, des manifestations de la vie quotidienne, profanes, voire religieuses, de toutes sortes de choses qu'il est interdit ou qu'on est dans l'impossibilité de dire dans la langue sacrée.

La littérature orale est une matière immense et difficile à délimiter. Elle intéresse le folklore, mais ressortit aussi à la sociologie, à l'éthno-anthropologie, voire à

Il faut signaler, par ailleurs, l'extraordinaire liberté de mouvement et de communication qui caractérisait alors le monde méditerranéen, ainsi que sa remarquable unité culturelle et socio-économique, des phénomènes notoires qui expliquent à certains égards, le haut degré d'autonomie des communautés juives.

Espace linguistique et littéraire. Formation du lettré.

Les rencontres et les analogies concernent tout d'abord la formation de l'honnête homme de la société médiévale judéo-musulmane et le profil intellectuel du lettré juif, *Talmid-Hakham*, et du *'Alim*, son homologue musulman.

Nous avons consacré ailleurs, à ce thème, une longue étude. Nous y avons notamment examiné les «conceptions idéalistes de l'enseignement» formulées par les pensseurs juifs et musulmans du Moyen-Age, les programmes des écoles élémentaires, des *medersa-s* et des *yeshibot*, tracé à grands traits deux itinéraires de l'age d'or hispano-maghrébin, ceux d'Averroès et de Maïmonide, deux fils de Cordoue, deux maîtres de la science juridique, deux médecins et deux philosophes, deux vies parallèles (dans le sens que Plutarque donnait à ce mot) qui, sans proximité immédiate, étaient homologues au plan de leurs activités intellectuelles, voire professionnelles, peut-être, aussi au niveau d'un même destin personnel marqué par l'exil de leur Cordoue natale.

Espace linguistique et littéraire.

Dans le domaine linguistique, la symbiose s'est traduite, dès les premiers siècles de l'Islam, par la substitution de la nouvelle langue internationale de civilisation et de culture à l'ancienne langue véhiculaire, l'araméen, confinée désormais dans les textes talmudiques. Les Juifs mirent la langue arabe au service de toutes leurs activités, intellectuelles notamment : littérature religieuse et laïque, science et religion, traductions et commentaires de la Bible (le *Tafsir* de Saadya et les divers *sharh-s* en dialectes locaux) et de la *Mishnah*, traités de théologie et de philosophie, liturgie, grammaire et lexicographie, correspondance. Au XV^{e} siècle, David ben Abraham Al-Fasi composait un vaste dictionnaire de la Bible, Yehudah hayyuj et Yohah Ibn Janah appliquaient à l'hébreu le principe de la trilittéralité des racines et consacraient de substantiels traités à la grammaire hébraïque.

Philologues juifs et musulmans avaient bien pris conscience de la parenté de l'arabe, de l'hébreu et de l'Araméen ; mais seuls les Juifs, possédant les trois idiomes, étaient en mesure de poser les vrais fondements d'une étude comparative des langues.

En littérature, l'examen de traditions écrites et orales, juives et arabes, révèle des structures et des éléments communs aux unes et aux autres ; la similitude est frappante entre, d'une part, le Talmud, le Midrash et l'Aggadah juifs et, d'autre part, leurs homologues arabes, à savoir la littérature du Hadith et les légendes religieuses.

Accordons notre attention dans cette deuxième partie de notre communication à un thème qui mérite réflexion, peu souvent traité dans la présente perspective de nos débats, celui qui concerne cet autre espace privilégié de dialogue socio-culturel, celui qui s'exprime dans les littératures dialectales et populaires.

L'espace politique et socio-économique.

On est en droit de parler de symbiose judéo-arabe si l'on prend en considération la contribution que les deux entités autonomes, la juive et l'arabe, ont apportée l'un à l'autre, sans rien compromettre de leur intégrité. Telle fut l'influence du judaïsme sur la création de l'Islam, et telles furent ausssi, ultérieurement, les voies diverses de l'influenoe de la civilisation islamique et arabe sur le Judaïsme et la littérature hébraïque.

Le Judaïsme a pu puiser dans la civilisation arabo-islamique ambiante, tout en préservant son identité, beaucoup plus facilement que dans la société hellénistique d'Alexandrie ou dans le monde moderne... Jamais le judaïsme ne s'est trouvé dans un état de symbiose si fécond que dans la civilisation médiévale de l'Orient arabe, celle-ci a joué un rôle fécond de trait d'union entre l'Antiquité et les Temps modernes. Sa religion dominante étant l'Islam, Chrétiens et Juifs y connaissaient la condition de dhimmi-s, certes dégradante par certains de ses aspects et souvent précaire, mais statut juridique somme toute libéral, comparé à celui que connaissaient les Juifs de la Chrétienté, en pays ashkenaze (très haut degré d'autonomie légale, administrative, fiscale et culturelle). Par ailleurs, le caractère largement sécularisé de cette civilisation permettait aux *dhimmis-gens* du Livre de se sentir les héritiers d'une grande et respectable tradition culturelle, et sa langue dominante, l'arabe, moins étroitement attachée à la religion régnante, que le latin à l'Eglise de Rome ou d'Orient, était utilisée couramment et sans réserve quand ils abordaient l'étude de leurs propres textes sacrés.

Notons aussi que la «Révolution bourgeoise» des VIII^{e} et IX^{e} siècles fut marquée, en terre d'Islam, par l'émergence d'une société juive entièrement nouvelle, très différente de celle de l'Europe chrétienne médiévale. Alors qu'à l'époque pré-islamique, les Juifs étaient, pour la plupart d'entre eux, fermiers ou petits artisans, on les voyait désormais accéder à des situations dominantes dans les affaires publiques et la haute administration, dans l'industrie, la finance et les professions libérales. Disposant de loisirs et de ressources, ces nouvelles élites prétendaient à une vie spirituelle plus élevée, à des exigences intellectuelles plus étendues, à des goûts plus raffinés, et se vouaient, comme dans le société musulmane et chrétienne de même rang, à l'étude des sciences, de la poésie, à des activités artistiques ou à des occupations à la mode, sérieuses ou frivoles. On assiste à l'extension des communautés juives dans les pays islamiques, à des migrations d'une contrée à l'autre, au développement des voyages, à l'apparition d'une marine juive, etc...

En matière économique, la coopération entre groupes confessionnels différents était encore bien plus étroite que le voisinage des quartiers d'habitation ne pouvait le permettre ou le laisser supposer. Il n'est nul besoin d'invoquer ici des exemples de Juifs commerçant avec des musulmans (et des chrétiens) ou en association d'affaires avec eux. Il n'est pas non plus nécessaire de souligner que, parmi leurs clients et leurs associés, il y avait des hommes de religion et de science. Les juges, les médecins et autres membres des professions dites libérales, les lettrés des deux religions, étaient des hommes d'affaires, et vice-versa, les hommes d'affaires étaient souvent des hommes de science.

notables à la condition de la femme et des enfants au sein de la famille : la création, entre les époux, d'une communauté légale, à la dissolution du mariage par le décès de l'un d'eux, d'une part ; la prohibition de la polygamie, d'autre part.

Monogamie, bigamie et polygamie.

La polygamie est autorisée, dans certaines limites, par le droit talmudique ; et les *toshabim*, en vertu de leur régime matrimonial conforme à ce droit, pouvaient avoir plus d'une épouse légitime. Cependant, bien avant l'arrivée des émigrés espagnols, la famille de la fiancée s'efforçait d'obtenir du futur mari des garanties contre la faculté que lui accordait la loi d'introduire une deuxième épouse sous son toit, et très souvent, on incluait dans la *ketubbah* la clause «interdisant au mari de prendre une deuxième femme sans le consentement préalable de son épouse». En fait, la bigamie se limitait au cas précis où la première épouse était stérile et quand il y avait lieu d'appliquer la prescription du *lévirat*, obligation que la loi de Moïse impose au frère d'un défunt d'épouser la veuve sans enfants de celui-ci, afin de lui assurer une postérité (Deutéronome XXV, 5).

Notons que la polygamie se présente en général comme une concession aux mœurs et aux usages, comme une tolérance. La législation a toujours eu tendance à en restreindre la pratique.

Les Ordonnances castillanes, datant de 1494, rendirent cette clause prohibitive obligatoire, l'associant habituellement à une autre disposition qui engageait le mari à obtenir l'accord de sa femme pour changer de résidence. Dans la *kettubah* castillane, ces dispositions sont ainsi formulées : «... Ledit époux s'interdit de contracter tout autre mariage tant que durera son union avec son épouse susnommée et de sortir de cette ville pour habiter dans une autre sans son consentement, sous peine d'être contraint de lui délivrer son *get* «acte de divorce» en lui payant au comptant le montant total de son douaire fixé à la somme de... Le présent acte est fait et accepté par les deux conjoints susnommés sous le régime mosaïque dit «régime castillan».

Ce régime semble avoir été appliqué sans difficulté, chez les *megorsahim*, pendant près d'un siècle, et la bigamie disparut, du moins dans ce milieu. Mais il se heurta bientôt à la résistance d'une opinion publique (probablement influencée par les usages locaux et la coutume de *toshabim* encore attachés au régime traditionnel) qui obtint en 1593, sous certaines conditions, un retour à la tolérance de la bigamie, conditions qui furent élargies en 1592, quand une nouvelle mesure autorisa la bigamie lorsque la descendance n'est pas de sexe mâle.

Ainsi, les premières ordonnances de 1494 et 1497 prohibant la bigamie de façon absolue tombèrent en désuétude, le rabbinat se trouvant pratiquement dans l'obligation d'entériner des états de faits, de recourir à des compromis ou de justifier par des artifices juridiques des situations qui dérogeaient ouvertement aux dispositions antérieures des *taqqanot* castillanes.

Nous n'avons retenu ici de l'investigation des textes juridiques que l'étude du droit familial et du statut personnel. Il est bien évident que l'on pourrait aussi en extraire tout ce qui concerne les autres aspects de la vie sociale, économique et religieuse.

des *taqqanot* dont les dispositions étaient préalablement soumises à l'accord du *ma'amad* (conseil de la communauté) et à l'approbation de la population réunie dans les synagogues. Signée par les rabbins et les notables du conseil, contre-signée par les greffiers du tribunal, la *taqqanah* était transcrite dans le Registre des Ordonnances (*Sefer Ha'taqqanot*) et entrait en vigueur avec force de loi.

Rendons ici, sans plus tarder, hommage aux guides spirituels des communautés émigrées qui, dans des conditions difficiles et des situations parfois tragiques, se sont immédiatement ressaisis et ont fait preuve, dès leur arrivée dans le pays, de courage, d'intelligence, de lucidité, de clairvoyance et d'efficacité et ont su, sans tarder, tracer le cadre d'une nouvelle vie, de nouvelles institutions. Dédions une pensée pieuse aux signataires de la Première *taqqanah* tout au moins, promulguée à Fès en 1494, confirmée et précisée en 1497 et modifiée en 1599/1600 et qui concerne le régime matrimonial. Rappelons leurs noms, *Zikhronam librakhah*, que «leur mémoire soit en bénédiction» : Moshé Albarhanès, Moshé Mamon, Yitshaq Seruya, Binyamin bar Yosef Gabbay, Moshé Balansi (Valensi) et Yaakov Pronti, Pariente, (greffiers) ; Nahman Ibn Sunbal, Yitshaq b. Yosef Nahon, Yosef Tobi, Abraham Hagiz, Yehushua Corcos, Yosef b. Moshe Monda/Menda, Shmuel Ibn Danan, Abraham 'Uzziel, Shem Fov b. Yaakov Amigo, Yitshaq Dundun, Shmuel Hagiz, Abraham Almosnino, Abraham Biton, Abraham Ujwaylos/Azuelos...

Droit familial et statut des personnes : le régime matrimonial castillan.

Chez les *toshabim* «autochtones», c'est l'ancien droit talmudique qui est appliqué, complété ou corrigé par les coutumes locales(3). Il cœxiste, après l'arrivée des *megorashim* «expulsés» d'Espagne, avec le droit défini dans les *taqqanot* castillanes qui pénétra progressivement la jurisprudence hébraïque marocaine. Evoluant lui-même pour tenir compte des exigences du milieu et de l'apport du *Shulhan 'Aruk* (Code de Joseph Caro, 16e siècle), qui est venu codifier et unifier les solutions multiples et souvent contradictoires des jurisprudences antérieures, ce droit dit «castillan» finit par s'imposer à l'ensemble des populations juives marocaines de toutes origines. Récemment, les Conciles des Grands Rabbins du Maroc adoptèrent un certain nombre d'ordonnances portant unification des régimes matrimonial et successoral (1947 à 1955).

Le régime matrimonial castillan.

C'est l'ensemble des règles de droit qui gouvernent, quant au statut des personnes et des biens, la cellule conjugale ou familiale, et que les *megorashim* «expulsés» d'Espagne avaient connu dans leur pays d'origine.

Deux dispositions éminemment importantes, deux novations pour ainsi dire étrangères au régime traditionnel, dit talmudique, en vigueur dans les communautés autochtones, font l'originalité du régime castillan et apportent des améliorations

(3) On signalera ici la persistance jusqu'au début du 17e siècle de quelques traces de la pratique du *sadaq* conclu devant le *qadi* et les *'udul* musulmans et qu'il arrivait qu'on substituât à la *ketubbah* traditionnelle.

la *halakah*, des liens intimes et servent sa cause. L'itinéraire intellectuel du lettré le conduit invariablement et immanquablement sur la voie de la *halakah*.

Ce choix, singulièrement celui des *taqqanot* et des *responsa* m'a été dicté par maintes considérations dont en premier lieu, la valeur documentaire, éminemment précieuse, de ce genre de littérature juridique, ses rapports intimes avec la vie des communautés juives locales, ce qui constitue, somme toute, son originalité. L'exploitation méthodique des textes examinés a pour objet de mettre en relief les préoccupations des docteurs marocains de la loi pendant les quatre derniers siècles. Les questions juridiques auxquelles ces docteurs eurent à répondre, s'étendent à tous les domaines de la vie publique et privée et concernent la famille et le statut des personnes, les structures sociales et économiques de la communauté, son mode d'administration et ses institutions, la réforme des mœurs par le moyen de ce que j'ai appelé les lois somptuaires, les rapports avec le milieu musulman environnant, les relations avec les pays d'outre-mer et les communautés palestiniennes en particulier. Nous y trouvons, par surcroît, des renseignements importants sur les langues juives du Maroc, sur l'onomastique juive et quelques allusions à l'histoire évènementielle. Les thèmes relatifs à la vie religieuse et rituelle proprement dite, qui forment la matière habituelle des deux premières divisions du Code de Qaro, occupent dans les *taqqanot* et *responsa* marocains une place relativement réduite. La majeure partie des documents est consacrée aux problèmes qui ont plus particulièrement trait au droit des personnes et à celui des biens et obligations, traditionnellement traités dans les deux dernières divisions de ce même Code de Qaro.

Ajoutons ici que, dans ce genre de littérature, les faits destinés à fonder une décision juridique sont relatés avec un évident souci de précision, et les circonstances de leur déroulement définis avec beaucoup de soin et d'exactitude, les auteurs allant jusqu'à reproduire, très scrupuleusement, les témoignages et les récits de certains évènements dans la langue même où ils ont été reçus par les juges ou les docteurs consultants.

***Les taqqanot «ordonnances» castillanes*(2).**

Les *taqqanot* des rabbins d'origine castillane réfugiés au Maroc après l'expulsion d'Espagne en 1492 furent réunies par Abraham Anqawa dans le tome II de son ouvrage *kerem Hemer*, imprimé à Livourne en 1871. Elles couvrent une période de deux siècles et demi (fin du 15e au milieu du 18e).

Dès leur établissement à Fès, les rabbins et les dirigeants des communautés castillanes des *megorashim* «expulsés» se préoccupèrent de doter leurs ouailles d'institutions religieuses et civiles conformes aux règles qui les régissaient en Espagne et qui étaient fort différentes de celles traditionnellement observées par les *toshabim* «autochtones», d'unifier les ordonnances qui organisaient la vie communautaire des exilés dans leurs différentes villes d'origine, établissant au fur et à mesure des besoins,

(2) Signalons très brièvement que les *taqqanot* d'Alger, inspirées de celles de Malaga, établies après les événements de 1391 et des années suivantes, sont des éléments constitutifs du droit hérité des institutions communautaires ibériques (voir les *Responsa* de Rabbi Simon b. Zemah Duran et l'analyse rapide qu'en a fait Isidore Epstein, New York, 1931). Pour une étude de nos *Taqqanot* castillanes, voir notre ouvrage *Les Juifs du Maroc... Etudes de Taqqanot et Responsa*, p. 27/29, 83 - 188...

propos, sur les modèles philosophique, poétique et musical, mystique et kabbalistique que nous avons eu l'occasion de développer devant vous, aux sessions de l'Académie dédiées à la mémoire d'Al-Ghazzali et Ibn Maïmun (Maïmonide), en 1985, des espaces de rencontres et de dialogues judéo-musulmans que nous avons élargis et approfondis en d'autres circonstances. Un espace fascinant, plus spécialement, a retenu notre attention, celui de la rencontre de la mystique juive et de la mystique musulmane en tant que phénomènes de haute spiritualité et dans leurs dérapages sur la kabbale pratique et la magie, des problèmes longuement traités dans trois de mes ouvrages : *Poésie juive en Occident musulman,* paru en 1977, pour le modèle poétique ; *kabbale, vie mystique et magie,* sorti des presses en 1986, auquel vient s'ajouter le livre : *Ethique et mystique,* un commentaire kabbalistique inédit du *Traité des Pères* écrit à la fin du 16[e] siècle par un lettré juif d'Aqqa, dans les confins sahariens, ya'aqob Bu-Ifergan.

Nous consacrerons, par ailleurs, une partie notable de la présente communication à un espace privilégié de rencontres socio-culturelles, celui que nous nous étions proposé de développer devant vous au cours de la dernière session de l'Académie, sans en avoir eu le temps, celui qui s'exprime dans les littératures dialectales et populaires.

Commençons donc par la pensée juridique et ce que nous appelons les environnements socio-économiques et religieux du droit. Cet espace littéraire a fait l'objet, de ma part, d'une vaste étude inscrite dans ma thèse de doctorat d'Etat soutenu il y a près d'un quart de siècle et publiée en 1972, sous le titre : *Les Juifs du Maroc, vie sociale, économique et religieuse. Etude de Taqqanot et Responsa.*

Le modèle juridique hispano-mauresque et ses environnements socio-économiques et religieux.

Plus que nul autre mode d'expression de la pensée juive, la littérature juridique, celle des *taqqanot* et *responsa* notamment, présente la caractéristique remarquable d'être le reflet le plus fidèle de la vie, le domaine où se rencontrent, intimement liées, les manifestations spirituelles et religieuses et les préocupations de l'existance quotidienne. C'est à ce titre qu'elle est pour nous d'un intérêt immédiat. Indépendamment des problèmes de doctrine et des sources qu'elle permet d'élucider, on y trouve ce qu'on pourrait appeler les environnements socio-économiques du droit.

C'est bien là, par excellence, le miroir où la communauté se regarde. Les rapports directs de cette littérature avec le monde, avec les réalités de l'existence, permettent de connaître du dedans les communautés juives du Maroc et de mieux saisir certains aspects méconnus de leur histoire.

Il faut noter, par ailleurs, la polarisation de la culture rabbinique marocaine sur la *halakah* et ce qu'on pourrait appeler l'hégémonie du droit jurisprudentiel. La *halakah* devient, en dernière analyse, la finalité de tous les genres littéraires cultivés par le lettré marocain, comme du reste par son homologue des autres communautés de la diaspora. Qu'il s'agisse d'exégèse biblique ou talmudique, de *midrash*, de kabbale ou de poésie (*piyyut-liturgique ou didactique*), tous ces genres ont, avec

La pensée juridique, plus particulièrement celle représentée par les *Taqqanot* et les *Responsa,* la poésie religieuse ou profane, les écrits exégétiques, homilétiques, philosophiques voire mystiques et kabbalistiques, la littérature populaire transmise oralement dans les dialectes locaux et ce que l'on considère, dérisoirement parfois, comme les manifestations folkloriques, tous ces champs de production intellectuelle restent pour nous (il en existe d'autres) les bases fondamentales de toute approche globale de l'existence juive, à tous les niveaux d'analyse.

Le patrimoine hispano-mauresque, référence privilégiée de la création littéraire Judéo-Maghrébine.

L'école espagnole, plus spécialement, est la référence privilégiée des auteurs marocains qui, pour la plupart d'entre eux tout au moins, sont les descendants des «expulsés» castillans, les *mègorashim.* Spirituellement, tous se réclament de ce glorieux age d'or andalou et en revendiquent l'héritage. Le patrimoine littéraire qu'il représente est considéré, ici, comme exemplaire, et l'on tient à honneur d'imiter ses modèles et d'en égaler les œuvres. La solidarité scellée, de longs siècles durant, entre l'Espagne et l'extrême Maghreb, par des échanges culturels constants et féconds et le souvenir qu'on garde, obstinément, de cette période de faste intellectuel et de prospérité matérielle, sont la raison fondamentale de cette prédilection des lettrés marocains pour ce «chaînon» de la tradition juive.

Les décisionnaires dans leurs *taqqanot* «ordonnances», *responsa* et arrêts juridiques s'inspirent de la doctrine de *Harosh* (Asher Ben Yehiel, 13e siècle), d'Isaac Alfassi (11e siècle), Maïmonide (12e siècle), les trois piliers du droit hébraïque, la *halakhah*, de *fiqh* juif, ainsi que d'autres sages castillans (Salomon ben Adret, Yom tob ben Abraham Al-Ashbili, Ibn Migash Halevy disciple d'Alfassi etc...) jusqu'à l'avènement de la pensée de Yosef Qaro, lui-même espagnol établi à Safed après l'expulsion, accueillie comme la révélation du Sinaï. Les poètes se nourrissent aux sources des grandes œuvres de leurs ancêtres de la péninsule ibérique, s'agissant d'art poétique, des techniques de composition, des thèmes et des motifs. Les grands moments de l'itinéraire mystique du judaïsme maghrébin sont marqués du sceau de la création des kabbalistes émigrés et de leurs disciples jusqu'à la diffusion des doctrines des écoles de Safed et de Tibériade. De tout celà, nous avons, du reste, témoigné, dans les travaux que nous consacrons au judaïsme d'Occident musulman, depuis une trentaine d'années.

On examinera brièvement la pensée juridique et jurisprudentielle, les *taqqanot* «ordonnances rabbiniques», héritières de l'espace hispano-mauresque et partie intégrante de son patrimoine, plus spécialement les *taqqanot* dites «castillanes» de Fès (1492) qui s'inspirent de celles de Tolède et Molina, Barcelone et Valladolid, de Majorque ou même d'Alger dont elles constituent très souvent un progrès, modifiant ces dernières, celles d'Alger (1392/94) pour améliorer considérablement la condition matérielle et le statut juridique de la femme, de ses enfants et de ses héritiers directs.

On évoquera rapidement l'espace politique et socio-culturel, l'espace linguistique et littéraire. Mais on n'aura guère le temps de revenir, ici, ne fût-ce que par de brefs

Le regard sur soi des Juifs maghrébins, émigrés et autochtones, megorashim et toshabim.

De la conception lacrymale de l'histoire, on ne retiendra, quasiment rien sinon quelques repères chronologiques et une réaction épidermique, pessimiste, qui fait de la vie juive un succession de catastrophes et de tragédies, ce qui n'est pas la réalité de l'histoire quand on interroge sur ces sociétés, leur paysage culturel, leurs créations littéraires, leur univers existentiel fait de joies et de peines comme l'univers de tout autre société humaine, avec des moments peut-être plus douloureux du fait même de leur statut de sociétés minoritaires.

Nous en arrivons à l'exposé de notre propos, au résultat de notre propre expérience faite de l'investigation des sources, et aboutissant à ce regard intérieur que pose une société sur elle-même, à cette expérience intérieure comme disait Georges BATAILLE, à l'historicité de l'univers culturel de la société judéo-maghrébine, à l'examen de la création littéraire comme source d'histoire.

Ce regard, on le perçoit dans l'univers culturel, dans la création littéraire, celle-ci prise au sens le plus large du terme, c'est-à-dire dans les littératures écrites et orales, d'expression hébraïque ou dialectale qui, toutes, prennent leur inspiration et leur source dans une certaine historicité.

Les rapports directs de ces littératures avec le monde immédiat, avec la vie et les réalités de l'existence, permettent de connaître du dedans les diverses communautés juives du Maghreb et de mieux saisir certains aspects insoupçonnés de leur comportement, de leur pensée et de leur histoire, passés sous silence par tous ceux qui ont dépeint les *mellahs* et leurs populations dans leurs relations de voyages, ou dans les descriptions qu'en ont fait certains diplomates et agents consulaires ou commerciaux qui, bien souvent, lorsque leur mission dans le pays échouait, accusaient les juifs de leurs déboires.

C'est dans cet univers socio-culturel que nous puisons l'essentiel de notre documentation pour dire l'histoire des communautés juives d'Occident musulman, autochtones ou appartenant à l'espace hispano-mauresque.

Dans cet univers qui a traversé plus d'un millénaire et demi d'histoire, nous sommes en présence d'une société bipolaire, d'un espace de convergence où l'on perçoit une double fidélité : fidélité au judaïsme universel avec lequel on entretient des relations étroites et fécondes, plus spécialement dans le domaine de la pensée, de ses grands courants et des «humanités juives» en général ; fidélité aussi à l'environnement local, historique et géographique, au paysage culturel et linguistique de l'Occident et de l'Orient musulmans d'une part, de l'ancien univers andalou-hispanique d'autre part.

Ce judaïsme auquel appartenaient Ibn Gabirol et Maïmonide pour ne citer que deux noms de l'age d'or dont se sont réclamé les générations des époques suivantes jusqu'à notre 20e siècle. Ce judaïsme était le produit d'une société, d'une civilisation et d'une culture, disons symbiotiques bien que cette notion appliquée aux relations entre Juifs et Arabes soit actuellement inaccessible à bien des esprits.

en Orient et en Europe, quand lui-même et sa famille décidèrent de quitter les riantes vallées du Haut-Atlas, le pays d'accueil où ils vécurent durant plus de deux siècles.

«Pendant que leurs frères malheureux cherchaient refuge dans les villes de la côte marocaine ou dans les métropoles de l'intérieur, principalement à Fès, le clan des Perez, qui descend, en ligne directe, de la «Maison Royale de David», traversa l'océan, parvint aux rives africaines, pénétra à l'intérieur du pays, fixa sa demeure au-delà du fort d'Adr (village berbère du Haut-Atlas, domaine des Glawa), dans le royaume du souverain de Marrakech, auquel la famille acheta le territoire de Dadès ; les «enfants de Perez» y édifièrent des maisons qu'ils habitèrent paisiblement, vivant d'agriculture et d'élevage, ne se mêlant point aux étrangers et ne prenant femme qu'au sein de leur clan pour préserver la pureté intégrale de leur race et de leur lignée royale. Ils se multiplièrent et fructifièrent tant et si bien que la terre qu'ils exploitaient ne leur permit plus de vivre ensemble comme des frères. Aussi acquirent-ils le domaine voisin de Tillit qu'ils payèrent au Roi à un prix très élevé. Ils continuent encore, aujourd'hui, à vivre dans ces localités, et il y a parmi eux, de grands et illustres maîtres qui savent expliquer la Loi en ses soixante-dix faces et qui observent strictement les préceptes de la Torah...»

Le nombre des émigrés, une énigme à déchiffrer

Tel qu'il apparait dans les diverses chroniques et les écrits historiographiques connus, le nombre des *megorashim* établis définitivement au Maroc en 1492 et dans la décennie qui suivit est d'une grande imprécision et relève de vagues approximations; voire de l'imaginaire et du fantasme, parfois de spéculations arithmologiques de l'ordre de l'ésotérisme. On pourrait cependant retenir, avec la plus grande prudence et la plus extrême réserve quelques uns des chiffres recueillis dans divers documents : un quarantaine de mille arrivés dans les ports d'Arzila, Salé, Badis et ailleurs sur les côtes méditerranéennes et atlantiques, une vingtaine de mille d'entre eux allant trouver refuge à Fès, ou à l'intérieur du pays. Mais il faut procéder à des recoupements, des évaluations et réévaluations, prendre en compte le nombre des émigrés en partance des ports espagnols et portugais et dont on sait peu de chose de façon précise, les aléas de la traversée, le nombre des victimes en mer et sur les côtes, les conversions et les retours en terre ibérique, les populations que d'autres fléaux (émeutes populaires, incendies, famines et épidémies) ont décimées, les familles en transit poursuivant leur voyage vers l'Orient après un séjour plus ou moins long à Fès et dans d'autres métropoles (les Berab, Ben Zimra, Habib, Labi etc...). Il faut ajouter ici que l'historiographie des chroniques, obéissant à sa conception lacrymale de l'histoire, a presque toujours ignoré ceux qui parmi les *megorashim*, ont débarqué sur les plages paisibles du Maroc méridional, sont arrivés dans des lieux plus accueillants et y ont fait souche (Azemmour, Safi, la vieille Essaouira, Agadir), ou ceux qui se sont enfoncés à l'intérieur du pays pour s'y établir, y acquérir des terres et s'intégrer dans le paysage économique et socio-culturel local (Marrakech et sa région, les vallées du Todgha dans le Haut-Atlas) comme en témoigne le texte, brièvement recensé ci-dessus.

(«l'expulsion»), bien des témoins de l'évènement, contient cependant quelques élèments consolateurs, quelques points de lumière émergeant des ténèbres de la tragédie.

Outre les deux ouvrages cités, une abondante littérature historiographique décrit l'évènement. Ses auteurs sont Abraham Zakut, Abraham Ardutiel (ou Adrutiel), Abraham Saba, Elyahu kapsali, Hayyim Gagin, Yehudah Hayyat, Abraham Baqrat (Waqrat) et bien d'autres. De quelques uns d'entre eux, nous retiendrons de brefs témoignages relatifs aux émigrés ayant trouvé, au Maroc, un refuge provisoire ou définitif.

R. Yehudah Hayyat raconte, dans la longue préface de son *Minhat Yehudah*, les mésaventures qu'il connut durant ses pérégrinations, sur mer et sur terre, depuis son départ d'Espagne jusqu'à son arrivée à Fès, en Berberie, les souffrances et la détresse d'une détention dans les gêoles d'une localité du Nord du pays, à la suite de fausses accusations d'apostasie portées contre lui par l'un de ses compagnons d'exil de confession musulmane (car les musulmans eux-aussi, ont subi l'expulsion et l'exil, observe-t-il. Ce sont les Juifs de Chechawen qui vinrent le délivrer et il leur donna, dit-il, près de deux cents ouvrages pour prix de son rachat(1) avant de rejoindre Fès où sévissait une grande famine.

Abraham Adrutiel, dans ses compléments au *Sefer Ha-Qabbalah* de *RABAD* (Abraham Ben David le Cordouan), après avoir décrit les tribulations des émigrés en route pour le Maghreb et les malheurs rencontrés en mer et dans les villes de la côte où régnait bien souvent l'autorité chrétienne, espagnole ou portugaise, fait l'éloge du Sultan du Maroc, Mohammed al-Shaykh Al-Wattasi (1472 - 1505) pour son attitude hospitalière à l'égard des réfugiés, les recevant partout dans son royaume, à Fès, plus spécialement, où il s'était établi lui-même, Voici ce qu'il dit exactement : «J'évoquerai la mémoire du juste roi Moulay Mohammed fils du grand roi Moulay Al-Shayk, un juste (*hasid*) parmi les justes des nations, qui reçut les Juifs expulsés d'Espagne, qui, jusqu'à sa mort, se comporta avec bonté à l'égard du peuple d'Israël, car c'est pour faire vivre (allusion à Genèse 45,5 s'agissant de Joseph) que Dieu l'a investi de la souveraineté sur le royaume de Fès.

Salomon Ibn Warga s'exprime sensiblement dans les mêmes termes, s'agissant de l'accueil fait aux émigrés par le souverain marocain.

Une famille d'émigrés d'Espagne dans le Haut-Atlas.

Un document peu connu, que nous avons eu l'occasion de recenser et analyser ailleurs (*version berbère de la Haggadah de Pesah, Les Juifs du Maroc, mille ans de vie juive au Maroc*), projette un éclairage inattendu sur l'établissement des Juifs au Maroc, après les expulsions d'Espagne de 1391 à 1492.

Yehudah ben Yosef Perez raconte, dans la préface autobiographique de son recueil d'homélies, intitulé *Perah Lebanon* «Fleur du Liban» et qu'il fit imprimer à Berlin en 1712, la longue marche de ses ancêtres expulsés d'Espagne, venus s'établir au Maroc, dans le Dadès, faisant aussi le récit de ses propres errances au Maghreb,

(1) Il est ainsi attesté ici, comme on le verra plus bas, que les émigrés avaient pu emporter avec eux leurs bibliothèques et d'autres objets précieux.

d'expulsion de 1492 et 1497. Les émigrés espagnols et portugais arrivaient par vagues successives et s'établissaient provisoirement ou définitivement au Maghreb, principalement au Maroc, dans les ports méditerranéens ou atlantiques et dans les métropoles de l'intérieur du pays, constituant un groupe éthnique, les *megorashim* ou «expulsés» castillans, d'abord distinct de celui des *toshabim* «autochtones», fusionnant ensuite avec lui sur le terrain des activités communautaires dont il prit peu à peu la direction temporelle et spirituelle, son influence devenant très tôt dominante sur le terrain économique et dans le domaine de la science rabbinique.

L'évènement et son retentissement dans les consciences et les mémoires.

La tragédie de l'expulsion des Juifs de la péninsule ibérique, nos sages l'ont identifiée à un *horban* «une ruine», comparable, par sa dimension et son retentissement à la destruction de Jérusalem et de l'Etat juif, par Rome et Babylone. L'évènement a si profondément marqué les consciences qu'on en est arrivé à le considérer comme le point de départ d'une nouvelle histoire, l'origine d'une nouvelle ère, le début d'un nouveau comput à l'instar de ce qui a été fait naguère pour la création du monde, la sortie d'Egypte, la destruction du Temple, précisément, ou, pour ce qui concerne le *minyan shtarot*, un calendrier longtemps en usage en Egypte et en Palestine, la fondation de l'Empire séleucite (311 avant Jésus-Christ). De nombreux auteurs, qu'ils fussent ou non *megorashim* ont pris l'habitude de compter les années, pour l'indication d'une date, à partir de l'épisode tragique de l'expulsion d'Espagne. En témoignent aussi quelques calendriers et écrits du Maghreb, de France et de l'Empire ottoman. Mais la tragédie de 1492 a été aussi à l'origine d'une immense effervescence spirituelle au sein du judaïsme, d'une véritable révolution culturelle dont deux aspects retiennent particulièrement l'attention et concernent les deux pôles éminents de la vie intellectuelle juive : kabbale et *halakhah*, les deux intimement liées désormais et marquées du sceau de la mystique.

La voix des chroniqueurs : une conception lacrymale de l'histoire.

Les chroniques qui racontent l'expulsion d'Espagne et du Portugal appartiennent presque toutes à cette conception que j'ai eu l'occasion de qualifier de conception lacrymale de l'histoire, celle qui ne retient que les séries de malheurs et de persécutions, ignorant que l'existence, quelles que soient les circonstances, est faite de périodes paisibles, relativement heureuses et de moments d'amertume et d'affliction, ce qu'un poète marocain des 17^{e} et 18^{e} siècles, descendant de *megorashim*, Jacob Aben Sur appelait, dans son anthologie intitulée *«El le-khol hefes»* un temps pour toute chose «les moments désirables» et les «moments indésirables», dédiant aux premiers des hymnes et des cantiques de joie, et aux seconds, de *qinot* et des *tamrurim*, des chants funèbres et des complaintes amères.

Les ouvrages «*Emeq ha-bakhah*», «La vallée des pleurs» de R. Yosef Ha-kohen et *Shebet Yehudah* «Le fouet [à chatier] Judah» de Salomon Ibn Warga representent, de manière exemplaire, cette conception lacrymale de l'histoire, Ibn Warga recençant ainsi les évènements, depuis les origines jusqu'à son temps : la première «persécution» (le mot hebreu *shmad* qu'il emploie est bien plus fort, signifiant «extermination»), la seconde «persécution» etc... jusqu'à la fin du livre. Le récit que font du *gerush*

l'Ecole espagnole sont originaires du Maghreb. Yehudah Ibn Quraysh de Tahert (9e siècle) était devenu célèbre par son *Epître aux Juifs de Fès*, véritable traité de grammaire comparée des langues sémitiques, dans laquelle l'auteur blâme ses correspondants pour leur négligence de l'étude de l'araméen dont il souligne l'intérêt pour une meilleure connaissance de l'hébreu et de l'arabe, les engageant à respecter la tradition millénaire de lecture des *targumim* (paraphrases araméennes de la Bible). Trois linguistes des plus illustres, nés probablement à Fès où ils reçurent la science, quittèrent leur ville natale pour aller s'établir ailleurs et principalement en Espagne qui offrait alors des conditions d'escistence meilleures et où vivaient les mécènes et poètes Hasday Ibn Shaprut et Samuel Hanagid ; ce sont : Dunash ben Labrat, le premier à introduire l'usage du mètre arabe dans la poésie hébraïque ; Yehudah Hayyuj, encore appelé Abu-Zakaryah Yahya ben Dawd Al-Fasi, qui fut le maître du grammairien juif cordouan Abulwalid Merwan Ibn Janah, auteur du *kitab al-luma'*, dont M. Jastrow édita ses œuvres à Leyde, en 1897 ; Dawd ben Abraham Al-Fasi Al-Qara'i, l'auteur du dictionnaire *kitab jami àl-alfaz,* composé à Jérusalem entre 930 et 950, dont Skoss publia une version en 1936 et 1945. D'autres savants du 10e siècle, natifs de Berberie, contribuèrent à l'essor et au développement de la langue et de la poésie hébraïques : Dunash ben Tamim, philosophe et grammairien, Jacob bar Dunash et Adonim bar Nissim-Ha-Levi, poètes de renom. Yehudah ben Samuel Ibn 'Abbas al-Maghribi (12e siècle), savant et poète, ami de Judah Halévi, doit sa notoriété à sa fameuse *'aqedah,* composition insérée dans le rituel séfarade de *Rosh Hashanah* et *kippur* et entonnée avec ferveur à un moment liturgique privilégié (à l'ouverture du *hekhal* «tabernacle») dans toutes les synagogues d'orient et d'occident ; cette pièce, où se trouve paraphrasé le récit biblique du sacrifice d'Isaac, n'est qu'une émouvante élégie où un père malheureux pleure la mort spirituelle d'un fils qui avait embrassé l'Islam. Le célèbre talmudiste et auteur décisionnaire, Rabbi Isaac Alfasi, né à Qala'at Beni Hammad (1013 - 1103), n'émigra en Espagne que lorsqu'il était déjà vieux, après avoir longtemps enseigné au Maroc et y avoir rédigé son œuvre monumentale, le *Talmud Qatan,* et la majeure partie de ses responsa. Maïmonide lui-même séjourna à Fès vers 1160 et dédia son «Guide des Egarés» à l'un de ses disciples préféré, Yosef ben Yehudah ben Aqnin dont un homonyme et contemporain, avec lequel il fut longtemps confondu, composa, au Maroc, divers ouvrages dont nous connaissons un commentaire allégorique, en arabe, du *Cantique des Cantiques*, un traité d'éthique, un autre de théologie et une dissertation psycho-pédagogique. Dans la deuxième moitié du 14e siècle, vivait, dans la capitale idrisside, Nissim Ibn Malka, auteur présumé d'un ouvrage de kabbale disparu ; mais les œuvres de son fils ont été retrouvées et étudiées par G. Vajda. Bien d'autres savants maghrébins ont illustré cet age d'or judéo-arabe de l'occident musulman et contribué à l'éclat de sa culture.

Le gerush, ou l'expulsion d'Espagne et du Portugal

Leurs épreuves allant croissant sur le sol d'Espagne, les juifs de ce pays commencèrent leur mouvement de reflux, bien avant les évènements tragiques de 1391, vers les terres maghrébines, désormais plus hostipalières, que leurs ancêtres avaient quittées, quelques siècles auparavant, sur les pas des conquérants musulmans de la péninsule ibérique, le berbère Tarik et l'arabe Moussa ben Nosaïr. La ruine du judaïsme espagnol fut consommée et l'irréparable accompli à la suite des décrets

LE PATRIMOINE HISPANO-MAURESQUE DANS LA CONSCIENCE HISTORIQUE ET LA CRÉATION LITTÉRAIRE JUDÉO-MAGHRÉBINE

Haïm ZAFRANI

Propos liminaires : l'Univers juif hispano-maghrébin.

«Par rapport à l'Orient arabe, l'ensemble qui embrasse, de longs siècles durant, l'Espagne et l'extrême Maghreb affirment une culture et une manière personnelles. La solidarité entre les deux «rives» est scellée par des échanges culturels... Une tradition très active relie les «épigones» de Fès aux «grands ancêtres de Cordoue. La chute de Grenade accentue cette participation. La continuité est donc certaine». C'est en ces termes qu'est habituellement évoquée l'image de l'Occident musulman médiéval dont les populations pratiquaient la même langue, la même culture la même civilisation. Les mêmes liens spirituels et historiques unissaient aussi, et très étroitement, les communautés juives établies sur les deux «rives» du détroit de Gibraltar.

Il faut noter aussi que le judaïsme espagnol connaissait alors, dans son ensemble, à l'exception de quelques épisodes douloureux de son histoire, une existence infiniment plus facile que partout ailleurs, et plus sûre qu'en pays ashkénaze notamment. Soumis à un statut juridique somme toute libéral, les juifs d'Espagne jouaient un rôle important dans la vie économique florissante du pays, voire dans les affaires publiques, et il leur revenait une part non négligeable de la prospérité générale. L'aisance leur laissait le loisir d'étudier et de s'élever à un haut degré de la culture universelle, représentée à l'époque par la science et la littérature arabes, dont l'acquisition par les juifs exerça une influence considérable sur le développement de la pensée juive et de ses divers modes d'expression, et contribua à leur enrichissement.

L'age d'or espagnol, dont se réclament encore les descendants des grandes familles juives «expulsées» de la Péninsule Ibérique à la fin du 15^{e} siècle, était l'apanage des cités symbiotiques jumelles, Fès et Cordoue, Ceuta et Lucena, Tétouan et Grenade, etc... qui en revendiquaient à égalité le patrimoine culturel. Les savants juifs maghrébins, c'est un fait notoire, ont souvent été les maîtres du judaïsme andalou. Les grammairiens et poètes que l'on considère comme les fondateurs de

Un distingo se nos permitiría argüir para responder a la interrogante planteada en el epígrafe con que dábamos comienzo a estas líneas. Preciso es dilucidar entre dos concepciones de la actitud mística : la doctrinal o teórica y la mística experimental o práctica. Habida cuenta de que nuestro autor se ajusta, con toda propiedad, dentro del encuadre de místico en el sentido lato de la acepción ; si nuestra intensión es matizar aún más : diriamos que Lisan Al-Din Ibn al-Jatib fué un místico teórico, sin menoscabar por esto la autenticidad y el testimonio de sus convicciones.

El principesco historiador granadino Ibn al-Ahmar, nieto de Muhammad V e hijo de Yusuf, consagra un pequeño fragmento de un libro suyo de género biográfico a glosar la personalidad de Ibn al-Jatib el pasaje en cuestión es un precioso testimonio que cualifica y apoya nuestra hipótesis y, además, ofrece la particularidad de no haber sido anteriormente utilizado por otros investigadores, sobre todo con la finalidad hacia la que apuntamos. Hélo aquí el fragmento traducido según el texto de la compilación de al-Maqqari :

«Refiere el emir, el renombrado, el sapientísimo abu-l-Walid Ismail Ibn al-Ahmar - ; Dios, ensalzado sea, tenga misericordia de él ! - en su libro Natir fara id al-yman fiman yudammá iya-hu al-zaman, la siguiente noticia : Tiene (la personalidad) de Ibn al-Jatib diversas facetas (que le prestan) la beleza que a unas orejas los aretes. Está entre éstas sus conocimiento del sufismo en el que la mayor parte de las gentes dignas de crédito (le han reconcido) singular competencia. (Tal es el caso de su) Kitab Rawdat an-ta'rif bi-l-hubb al-sharif (---) Este libro, o sea la Rawdat al-ta'rif, es de un extraño contenido y constituye una refutación al Diwan al-Sababa de Ibn Abi Hayla, autor de Sukkardan.

Versa (La Rawda) acerca del sufismo y recoge las más admirables exposiciones de sus practicantes. Háblase en este libro de la *tariqa* de los que defienden la unicidad de la Pura Esencia divina, y por este motivo le condenaron sus enemigos, cebándose en él la desgracia y llegando a alcanzar la muerte. Le habían atribuido (en su obra) tendencias a la fusión con Dios y otras herejias que seria prolijo explicar. Realizó la composición del libro a la manera de un árbol, con sus ramas y tronco, con la corteza que envuelve a la madera, y las hojas. Sobre la copa del arbol sitúa la figura de un pájaro. No se ha visto nada semajante a este libro ; Recompense Dios - alabado sea ! - la intención con que fue escrito ! pues, ciertamente, (este libro) acerca del «amor divino» es el que lleva el estudioso al colmo de lo que investiga».

De la autoridad de Ibn al-Jatib en punto a la mística sufí parece no quedar el más minimo margen de duda. La opinión del historiador y biógrafo nasri Ibn al-Ahmar imparcial y autorizada, confirma nuesta mantenida idea y no se aviene con el enjuiciamiento, que pronunciaba al Kitab Rawdat al-ta'rif como «tratado de falsa mística» respetamos otras posiciones, pero singularizamos en el illustre visir granadino el paradigma, acaso sólo teórico, del místico cuyos conocimientos y experiencia llenan toda la centuria final del Islam andalusi.

cada noche, de una recitación de *azoras* coránicas y de un cierto número de buenas obras...» Más adelante dirá : «Mi situación durante mis viajes y pergrinaciones es tal que he hecho un juramento de relatarlos fielmente : para alcanzar esto ofrezco una oración a Dios. Al que comprenda mis razones Dios le premiará y a quien continúe atacándome con esto motivos calumniosos, Dios le pedirá cuentas, porque El conoce la verdad, El es que conoce todo el secreto, incluso el más oculto (Alcorán XX, 6), nos lleva hacia El (Alcorán XXXIX, 4), y nos dará la plena satisfacción (Alcorán, LIII, 42). Ciertamente este mundo es una quimera y la vida es un sueño. Si se cumpliesen los destinos, si cesasen las tribulaciones, si todo llegase a ser igual, la morada eterna habría de ser la verdadera morada. Tengo la impresión de que la vida no ofrece ningún atractivo y de que la existencia toca a su fin. Cerca de Dios es donde se encuentra la balanza exacta, que no comete injusticia, y cuyo equitativo juicio da lo merecido al hombre de bien y al impio».

Qué pensar tras la consideración de toda esta serie de argumentos ? Nos es dado costear dos orillas : un Ibn al-Jatib «ingrato», «mala persona», «autor de tratados de falsa mística». etc ; frente a su otra faz humana que hemos, grosso modo, intentado desvelar : la autenticidad de unos conocimentos o, al menos - más tarde demostraremos cumplidamente este aspecto -, de unos planteamientos básicos y de unas inquietudese en punto a las alambicadas disciplinas del sufismo. Defendemos también, en antítesis perfecta con cuantas otras opiniones se hayan emitido sobre el particular, que las conmociones vitales que violentamente sacudieron la última parte de su apasionante, existencia le provocaron reacciones de auténtica búsqueda de la consolación mediante la piedad y la via de la intimidad con Dios, y por qué, nos decirlo... por el camino de la mística. Hemos de entender claramente que no se trataba de una tendencia mística vocacional, profesada desde años juveniles y rectora de un modus vivendi : tratábase, más bien, de un hecho de circunstancia y, como tal, hay que aceptarlo.

El admitir una circunstancial vocación mística, veraz e innegable, en Ibn al-Jatib no significa, en modo alguno, soslayar la evidencia de otros rasgos negativos de la psicología y del carácter de nuestro hombre que ya han sido suficientemente resaltados por otros. Sus actitudes mundanas, impropias del rigor ascético o místico, eran denominador común en gran número de sus cœtáneos y exponente claro de un talante en boga, obvio subproducto de un momento histórico decadente, un afán cortesano pleno de intriga, o de las propias estructuras seculares... se empezaba a gestar un «maquiavelismo anticipado». Por tanto, puede ser injusto y carente del recto sentido histórico etiquetar una conducta y, definitivamente, caracterizar la humanidad de un personaje - que ya es carne de la Historia -, si, miopes a los argumentos de una racional evolución espiritual anteriormente sostenidos, continuáremos aceptando un esteriotipo jatibiano literario, parcial y fósil.

Por demás, pudiese ocurrir, y es prudente no descartar la posibilidad, que esa afloración mística que fue despertándose - los móviles ya los conocimos - en el atormentado espiritu de Ibn al-jatib, fuera la etapa final de cristalización de un previo y más temprano proceso de formación sufí, a nivel meramente de la pretendida formación erudita integrista a la que pudiera aspirar un polígrafo de su talla.

Cuando las desdichas de la fortuna politica de nuestro autor lo forzaron a un segundo exilio en el N. de Africa buscará refugio en Salé, cerca de Ibn Ashir *el wali* de Salé que había logrado transformar la pequeña ciudad fronteriza del sultanato de los Banu Marin en obligado lugar de cita de los más selectos valores de la espiritualidad sufí. Las cualidades y virtudes de Ibn Ashir eran el reclamo eficacisimo para la convocatoria de los ascetas y místicos autóctonos o llegados de otros apartados lugares. El propio Ibn al-Jatib nos refiere - según cita de P. Nwyia - lo siguiente de una visita efectuada por él al santón, en las inmediaciones a la gran mezquita de Salé : «Dios altisimo me ha facilitado el acceso a la presencia de este santo, aunque sea difícil de abordar a causa de su aspecto exterior que inspira el respeto y el temor. Estaba sentado solo en medio de las tumbas, con un especto misero, la vista baja, las más veces en silencio y buscando la soledad, lejos de los hombres con los que había sufrido y contra los que había tenido que lucha. Experimentaba viva contrariedad cuando una persona le abordaba, y, si el visitante llamaba a su puerta, le causaba crispaciones nerviosas».

Curiosa es la tangencialidad de este relato, en el que dibuja Ibn el-Jatib, con trazos breves y precisos, la misantropía de un consumado asceta con sus propios sentimientos de alejamiento y desengaño del bambalinesco mundo en que le cupo en suerte vivir : «No soy más que un caminante - refiere - que ha huido del mundo como del león y que he intentado aislarme, separando incluso mi alma de mi cuerpo. Dios - Alabado sea ! - ha purificado mi corazón de ambición y de envidia (...) mis vestidos son lana, mi abstinencia de los bienes que la gente poseen es sabida, y el dinero se gasta en limosnas...».

De idéntico modo que podemos contemplar en la magna personalidad de un Ibn Jaldun contemporáneo de nuestro hombre, el acusado acercamiento hacia Dios mediante prácticas religiosas exigentes y muy similares a las de los ascetas y místicos sufíes, no es posible advertir la paradójica evolución espiritual jativiana. El fenómeno se hace preceptible en el primero sobre todo en la etapa final de su vida, después de haber experimentado los sinsabores y vanalidades de una vida pública y la tragedia que puso fin a la vida de sus más proximos parientes. En el segundo, éste proceso toma cuerpo estimulado por agentes en cierto modo parecidos : crisis de índole diversa que le llevarán al caos en despeñadero, sean exilios, sean vejaciones, sean traición... la reacción que éstos avatares provocan en el ya cansado espirítu del veterano y «maquiavélico» visir es la profunda resignación y la búsqueda de un auténtico lenitivo en la proximidad y confianza en Dios.

Prueba incontestable de lo auténtico de este proceso evolutivo en la psicología de Ibn al-Jatib pueden ser los textos de sus «Memorias», redactadas en su segundo exilio magribí e incorporadas a su última obra : el Kitab A mal al-alam. El Dr. S. Bencheneb ha traducido al francés una selección de fragmentos de estas «Memorias» en su articulo : «Mémoires, Tableaux historiques et portraits dans l'œuvre de Lisan al Din Ibn al Khatib». De este trabajo entresacamos y traducimos algunos parrafos que convienen a nuestro propósito.

«Vine al Magrib - nos dice Ibn al-Jatib - con la obligación de un retiro piadoso

su proceso de engarce con las corrientes del misticismo - fué una atmósfera galvanizada por el esoterismo e inmersa en las especulaciones teofísicas y mística que, con ingeniosa industria burlaban la siniestra inquisición del malikismo gubernamental.

La marcada disyunción que se había operado entre :

1. el honesto burgués
2. el escrupulosao alfaquí
3. El místico sufí

nos evita la sorpresa que pudiese causarnos el pueblo llano y algunos espíritus ascéticos, desengañados de una praxis religiosamente vacua, los que enrolasen con notable pluralismo en las filas de las cofradías místicas de la Granada del siglo XIV. Podemos así constatarlo en las noticias históricas que así nos han llegado.

Las esferas de la alta intelectualidad nasrí, no obstante el aludido dominio popular de la escervescencia sufí tampoco eran ajenas a los estímulos de las nuevas concepciones de la espiritualidad religioso-especulativa del Islam, y dada cabida en los rígidos cuadros de formación culturales - entre las disciplinas clásicas - a la ciencia mística del *tasawwuf*. La adopción de tal proceder haría posible que, a niveles de círculos de intelectuales, el sufismo y su teorética fuesen conformando las nuevas mentalidades cultas, de igual suerte que ya se habían enraizado sólidamente entre el pueblo.

Lisan al-Din Ibn al-Jatib, hombre perfectamente identificado con su época, tuvo sus iniciaciones preliminares en el trato y el conocimiento de la mística sufí. Indice claro de este su interés por la materia es el cuidadoso acopio de datos y noticias relativas a las agrupaciones místicas (su ubicación, sus prácticas comunitarias, etc) y las detalladas biografías que consagra a las piadosa e influyente familia de los Banu Sidi Buna, asi como a otros ascetas y místicos, en su monumental *Ihata fi ajbar Garnata*.

Por otra parte, no sólo sus contactos con miembros adeptos a las diferentes *tariqas*, sino también su formación intelectual, adecuada a la tónica del momento, le brindaría la posibilidad de una epistemología de las diferentes parcelas de *tasawwuf*, que, pasado el tiempo la capacitaría para la redacción del *Kitab Rawdat al-ta rif bi-lhubb al-sharif* una de las más importantes obras de la literatura sufí de toda la historia del Islam en Occidente.

Poseemos, además, la evidencia de los nombres de algunos de sus maestros en las disciplinas místicas por él mismo consignados. Recibió enseñanzas del famosisimo Ibn Marzuq - maestro en mística que sería también de su émulo Ibn Zamrak - quien, tras su caída en desgracia en la corte *marini* vino a Granada a buscar refugio (1352/753) y fué nombrado predicador del *masyid al-yami* de la Alhambra. Frecuentó también las aulas de Abu Abd Allah al-Maqqari, afiliado al sufismo por un *isnad* que se remontaba a Yunayd, y cuya ciencia en materia de sufismo no era inferior a su dominio de otras disciplinas. Se habia instalado en Granada como embajador del sultán *marini* Abu Inan (1356/757), y acostumbraba «a conservar éste con el visir granadino y le animaba a adherirse al sufismo y a componer tratados sobre el tema».

s'exposeraient à l'accusasion de former des societés de pensée travaillant à la subversion sociale : articulée de suite par les stricts «observatins» de la lettre de la loi, *Qurra et Muhadditun*. Ils avaient dénoncé trois siècle plus tôt une effondrée de ce genre, des ismaéliens, dont l'antikhalifat Fatimite s'était effondré en 567/1171. Ils crurent détecter cette fois, chez les Falasifa et les Sufiya, une nouvelle conspiration de ce genre, et ils la rattachèrent, pour livrer automatiquement ses membres au bras séculier, à un hérésiarque excomunié et exécuté trois siécles plus tôt : Hallag (m. 309/922).

Du procès du Ibn Ahla (m. 645) au procés d'Ibn al-Khatib (m. 776). L'«intégrisme» musulman occidental, aidé d'Orientaux tels qu'Ibn Taymiya et Ibn Katir, poursuivit ainsi comme «hallagiennes» quelques-uns des plus grands esprits de l'Islam».

De la lectura de estos párrafos precedentes se infiere que las ideas reformistas politicas teñidas de matiz religioso-místico habían logrado sus objetivos de difusión en al-Andalus. Habremos de ver esta realidad como algo lógico e interrelacionado con la dinámica evolutiva de las ideologias políticas islámicas, más que como mera fenomenologia de la casuística revolucionaria.

Este aparato ideológico constituia, como línea atrás insinuábamos, la plataforma de acción de nuevas teorías utópicas en mayor o menor grado (el pensamiento metafisico y politico de Ibn al-Sab in sea acaso un ejemplo meridiano), propendientes a la desarticulación de un «sistema ciego de la disciplina del arcano, impuesta por una oligarquia espiritual» que ejercia el poder. Se trataba, en resumen, de negar la eficacia de la racionalización elemental de la ley revelada, puramente conexa a los aspectos profilásticos externos. Los adeptos a las teorias reformistas de inspiración religiosa estaban en la creencia de que la opresión y el sufrimiento a que estaban sometidas las masas populares podian ser mitigados, siempre que los jefes de la Comunidad (AL-Umma) y sus dirigentes se inspiraran en la verdadera Justicia.

En la Granada del siglo XIV la infiltración de la propaganda subersiva *hallayiana* se debió al radio de acción que ejerciera la *zawiya* de Ibn Sidi Buna (o Bono), ubicada en el barrio del Albaícin. El fundador de la familia Abu Ahmed Ya Abd Allah b. Muhammad b. Sidi Buna al-Juzai, muerto octogenerio en la provincia de Alicante en 1227/624, tuvo gran reputación de místico y de gran santo. Sus descendientes emigraron a Granada y principiaron los escarceos de su actividad y propaganda sufi. Las doctrinas que divulgaron éstos eran las recibidas de su epónimo. Shadili discípuno de Abu Madyan e Ibn Hirzahim, que de Oriente debió transmitir al-Andalus toda la serie de repertorios clandestinos de los Ajbar al-Hallay, de azaroso destino aunque sin alcanzar los extremos «ultra» de algunos de estos *ajbar*. Limitábanse los componentes de esta *zawiya* andaluza y venerar la memoria de un místico que fué el censor de los vicios y de los crimenes de los jerifaltes de la umma. Ya ésta actitud era un agrio contrapunto al talante de los alfaquíes, a sueldo del poder, y unánimes en sus actitudes maniquea de excomulgar la epopeya generosa y heroica del místico oriental Abu Mansur al-Hallay.

El ambiente de la Granada que conoció Ibn al-Jatib - observando como venimos

luego así lo precisan las fuentes - de sus caracteristicas geográficas, parecidas a las de sus lugares de origen. Tal es el caso de Abu Abd Allah de Samarcanda, Ahmed de Tabriz, Ibrahim de Konya, Husayn del Jurasan y los indios Ali y Rashid, gentes todas de condiciones humildes, entre las que se había dejado sentir el sutil influjo del esoterismo, sin duda alguna con los estigmas e incongruencias propios de la teosofia popular.

Interesante es señalar aqui el pasaje de un edicto del sultan Muhammad V, citado por el Dr. A. Mujtar al-Abbadi en su libro : *El Reino de Granada en la época de Muhammad V*, en el que admonitoriamente previene a sus súbditos contra la «venenosa peligrosidad» del proselitismo sufí, y que dice asi : «Evitad, por tanto, los peligros de esa enfermedad (la práctica del sufismo) y las intrigas de esos enemigos (los sufíes)...», añade a continuación : «Los profetas ilustres y sus herederos, los doctores insignes son los únicos modelos dignos de ser imitados y constituyen los astros a los que presta su luz la verdad de la recta dirección». No obstante estos avistos, el pueblo granadino cultivaba la tradicional costumbre de, en determinadas fechas de celebraciones religiosas, concurrir a los eremitorios de Granada para celebrar, con todo lujo de solemnidad litúrgica, los ejercicios espirituales y místicos de las cofradías sufíes. A veces, llevado por el incontestablemente por el afan demagógico, practicaba inclusive, este piadoso hábito el propio sultán quien reunía agrupaciones de sufíes para que realizasen ante su presencia los ejercicios de recitación, cantos y danzas religiosos, con la finalidad de que los beneficios sobrenaturales de tales prácticas místicas recayeran sobre su propia persona.

No es, en modo alguno, cosa encimera o coyuntural la toma de consiencia popular y su marcada proclividad hacia el mundo conciso y marginado del pietismo y de la espiritualidad mística. El curioso fenómeno es altamente significativo de la perfecta simbiosis en que andan conjugadas las ideas religiosas y políticas en el Islam medieval. Mahomad el profeta del Islam, había pretendido e encluso suscitado una plena reconciliación de todas las sectas desgajadas del tronco de Abraham, padre de todos los creyentes, pero la explotación de la *umma* por parte de la administración islámica provocará pronto el estallido de la subversión en la masa, herida en lo más íntimo de su fé en Dios por la hipocresia o el cinismo de sus dirigentes y jerarcas.

Retrotayéndonos un tanto en la historia reproducimos a continuación un texto del genial investigador de las temáticas sufíes L. Massignon que pone de manifiesto la infiltración en la mas popular andalusi de la propaganda de las doctrinas espiritualistas importadas del Oriente Musulmán, ya sensibilizado por las corriente politico-místicas la ideología *hallayana*. El texto a colación es éste :

«L'Andalousie du XIII siècle fut le théatre d'une crise de ce genre : au moment où les Dimmis de L'Umma, Juifs et Chrétiens, s'émancipaient de l'unité politique musulmane qui les avait déçus par son tólerantisme dédaigneux, la masse menacée militairement et économiquement (Croisades chrétiennes, et exode de la banque juive) devait réagir de deux manières : ou se durcir contre l'étranger ennemi, et ses «complices» possibles de l'interieur, ou ouvrir davantage son cœur à tous les hommes, selon l'hospitalité sacrée d'Abraham, entre travailleurs, tant des mains que de la pensée, artisans, médecins, astronomes, logiciens. Mais, ce faisant, ils

hecho de que fuesen antinómicos los principios de la ortodoxia dogmatica a ultranza, propugnada por el imam Ahmad Muhammad b. Hanbal (m. 833/241) y las bifurcaciones sufíes de carácter monista y no monista. La controversia, no abstante, puede resultar aparente, en contra de todo rigor logicista, y tenemos que el inusitado afán literalista del *madhab* de los *hanbalíes* puede aparejarse con el apasionamiento místico, fugitivo de toda especulación filosófica o teológica, que intenta desvelar de los inescrutables versiculos coránicos la evidente razón de su aspiración última, No es estraño por tanto, que entre los sufíes heroicos de los primeros tiempos hallemos decididos practicantes de las teorías y doctrina de Ibn Hanbal. Tal es el caso de Husayn b. Mansur al-Halay (m. 922/303) y Al-Ansari.

Al margen de las ya aludidas agrupaciones y tendencias sufíes magribíes e hispanomusulmanas que, muy a vuela pluma, quisimos que fuesen el resumen de los intrincados artilugios del pensamiento místico, un cierto grupo de sufíes se mantuvo en la encrucijada de la linea ortodoxa propugnada por las cofradías *sadilíes y qadiríes* y de los influjos beatíficos del monismo esencial de Ibn Arabi. En esta avanzada de la polimorfa y erizada frontera de la mística podemos ubicar al fecundo genio granadino Lisan al-Din Ibn al-Jatib.

Mucho más de lo aqui expuesto se podría decir acerca de tan sugestiva temática como ésta que, a la sazón, abordamos. Trátase sólo de una evocación histórica de antecedentes, y obvios imperativos de restricción nos han ido forzando a decantar lo prolíjo para, así, ofrecer sencillamente lo sustantivo de la cuestión con miras informativas y orientadoras. A esto íbamos.

Procedamos, ahora, a buscar en lo desconocido, a penetrar de lleno en uno de los focos de nuestra parabólica labor : suscitemos la interrogante y tratemos de exhumar los inéditos perfíles de la sugestiva personalidad del polígrafo *nasrí* : fué místico Ibn al-Jatib ?

La sorpresiva posibilidad de un Ibn al-Jatib con preocupaciones espirituales, conocimientos y - cómo no - prácticas del misticismo sufí se suscitó al comienzo de esta Introducción e intentaremos en cuanto sigue resolverla, al tenor de los materiales que pudimos ir reuniendo, y mediante un sistemático proceso de análisis.

Como fase propedéutica de nuestro proyecto, cabría esbozar las lineas generales del contexto religioso-místico de la Granada *nasrí* en el siglo XIV/VIII. La capital del sultanato de los Banu-l-Ahmar ya había logrado, a comienzos del siglo XIV, el fervor místico : Ibn Jamis, nacido en Tremecén, pero granadino de adopción. se daba a la poesía mística de los sufíes ; el abuelo del cadi supremo de Granada, Abu-l-Barakat b. al-Hayy, sidi Abu Ishaq Ibrahim llegó a obtener fama de santón y a gozar de la pública veneración.

Pasando el tiempo, llegaron a formarse núcleos de místicos pertenecientes algunos de ellos a gremios artesanales e, incluso, a los más modestos estratos sociales de la población. Construyéndose, asímismo *zawiyas y rábitas* que, tras la conquista de los Reyes Católicos, engrosaron el número de los bienes *habíces* del patrimonio real, y cuya nomenclatura pervive aún en la toponomía urbana granadina. Ascetas venidos de lejanos países de la Dar al-Islam se asentaron en la region a causa - desde

gama de sincretismo es de una perceptibilidad meridiana. La noción del Logos es el eje de su teoría mística. Este Logos eterno, siguiendo la pauta catológica, no es otra cosa que la Realidad de las realidades, y que, fuera de esta concepción, es susceptible de ser analizado bajo las perspectivas místicas y mítica (el mito del «Hombre Perfecto» (al-insan al-Kamil).

Como reacción en contra de la tendencia monista sufí, que había tomado cuerpo en el lirismo mistico, esotérico y sincrético de Ibn Arabi, diríamos que durante el siglo XII hasta principios del XV se da, con vivacísimo aliento, una nueva modalidad del sufismo que rechaza los planteamientos monistas. Esta tendencia no admite sino una unidad psicológica con Dios, al tenor de la teorética «ortodoxizada» de Algazel. Cabe determinar - dentro de esta trayectoría del sufismo no monista - tres lineas vectoriales convergentes, exclusivamente, en la génesis de su postura, antinómica a las concepciones del monismo esencial.

Siguiendo la sistematización de R. Caaspar, hélas aqui las tres líneas sinópticas del sufismo no monista antes aludidas, con las inherentes matizaciones diferenciales que tipifican a cada una de estas tres normativas de conducta e ideología espiritual :

1. la de los *shadiliyya*
2 la de los *qadiriyya*
3 la de los *hanbaliyya*

La *tariqa shadiliyya* se remonta en sus origenes - sobrepasando incluso a su epónimo Abu-a-Hasan al-Shadili (m. 1256/654) - al místico de Tremecén Abu Madyan, pionero e indiscutible maestro de la espiritualidad y del misticismo magribíes. El tema central de esta vía mística consiste en el desasimiento de la propia fuerza individual y el reconocimiento de Dios como solo actor en el drama de nuestro humano destino. A esta cofradía mística pertenecieron figuras tan relevantes como : Abu-l-Abbas al-Mursi (m. 1287/686) Makin al-Asmar, Ibn Ata Allah (m. 1309/709), Abd al-Nur b. Muhammad al-Imrani, Dawud al-Bajilli, Ali b. Wafá (n, 759 ó 761/1357 y m. 807/1404 y, sobre todos, Muhammad Ibn Abbad de Ronda (n. 1332/733 y m. 1390/793).

La agrupación mistica de los *qadiriyya* tiene una formación paralela a la de los *shadiliyya*. A su fundador Abd al Qadir al-Ŷilani (m. 1166/561) le alcanzarán las excrecencias del ignorante pietismo popular atribuyéndosele portentosas muestras de taumaturgia que le hacen, aún hoy dia gozar de la veneración de gentes procedentes de casi todos los países del vasto ámbito del Islam. Sin embargo, y pese al halo de extravagante santidad con que el pueblo arropó su figura, sus *al-Gunyá li-talibi tariq al-haqq* y sus *Basaïr al-jayrat wa-buluy al-masarrat* nos muestran la realidad de un asceta lleno de modestía y profundo conocimiento de la ortodoxia islámica, muy de acuerdo con los criterios *hanbaliés* en determinados puntos no atinentes al carácter a veces hermético en exceso, de éstos. Las diversas *ramificaciones* de los *qadiriyya* se propagaron con notable rapidez por la Dar al-Islam, desde China al Magrib.

Surgido de un medio hostil, resulta sorprendente la formación de un núcleo sufí de matices claramente *hanbalies*. La cimentación de esta paradoja reside en el

En esta primavera del sufismo andalusi, damos pronto con la figura señera en la que confluyen los anteriores en sayos de una espiritualidad mística recién inagurada y en quien no es dado contemplar la definida y genuina tipologia del místico hispano-musulmán in genere : el cordobés Ibn Masarra a quien Asin Palacios dedicara páginas admirables. Con el sufismo masarrí, especie de neoplatonismo pseudo-empedocliano, por vez primera se expresa en España doctrinas racionalistas que desencadena el escándalo público, pese a la existencia de ciertos núcleos de iniciados en los rudimientos de la teosofía y de las prácticas ascéticas.

La infiltración de las minorías sufíes, lenta, pero firmemente irá alcanzando las proyectadas metas de sustantiva popularidad y de tolerancia, más ficticia que real, de las esferas politicas dirigentes. «En cualquier caso - ha dicho E. Lévi-Provençal - el celo intolerante del malikismo español, alentado por los Amiríes, no llegó a extirpar el masarrismo de la Peninsula Ibérica, ni incluso a pedirle desarrollarse. Aunque estamos muy mal informados sobre sus ulteriores destinos, podemos afirmar que su creador fué, en tierras de al-Andalus, el iniciador de un esfuerzo de especulación filosófica y de un movimiento de ideas que habían de aflorar plenamente a partir de finales del siglo XI y de determinar sobre todo, el progresivo desenvolvimiento de una vida mística colectiva de sello peculiarmente hispano.

Las doctrinas filosófico-místicas incubadas en los eremitorios de la sierra de Córdoba por Ibn Masarra y sus prosélitos, genuínos artífices del sufismo occidental, consiguen aglutinar, según la Impronta mu'tazili, a los disminados girovagos en núcleso sectarios de caracter esotérico. Diríamos que, con holgado margen de acierto, pudieran muy bien ser éstos los incipientes balbuceos de las cofradías místicas. El resultado inmediato de este proceso de acción centrípeta y del animado programa difusivo de las corrientes ideológicas del masarrismo. son las escuelas de Córdoba y de Pechina, auténticos ejes cardinales de un efectivismo misional sufí que vendrá a constituir la médula vivificante del acervo teórico de los misticos andalusíes posteriores.

Sobre el básico cañamazo de los niveles epistemológicos masarríes ora alambicados por las escencias del purismo neoplatónico al uso, ora impregnados de *las corrientes imamológicas siies* orientales, el «comunismo» místico, la vivificación erótica «a lo divino» *algaceliana* o la especulación silogistica *mutakallimi* - se van a ir asiluentado los perfiles du cuanto hitos gloriosos jalonan la trayectoria histórica del pensamiento místico hispanomusulmán, privado, por azares de ilógicas inercias, de su crítico y sistemático estudio de conjunto. Obviamente, al aludir a esas estelares figuras del misticismo islámico español, vigorosos brotes del bien abonado tronco de la *mu'tazila* : nos referimos a Ibn al-'Arif (1088/476 - 1141/535), Ibn al-Sid de Badajoz (1052/443 - 1127/520), Abu Sal de Denia (1067/459 - 1134/528), Ibn Bayya (1070/642 - 1138/523), Ibn Tufayl (1110/503 - 1185/580), para culminar con el «murciano universal» Ibn Arabi (1165/560 - 1240/368), magna figura de toda la historia del pensamiento místico del Islam.

La doctrina de Ibn Arabi, claramente abierta al sufismo monista, establecido sobre la idea de la wahdat al-wuyud (= «unidad de la Existencia, unidad del ser») llega a un altísimo nivel de elaboración gnóstica, sumergido en fórmulas cuya amplia

radicaba en la defensa du su unidad de credo y en el extrangulamiento de cualquier posible desvío del recto camino de la Sunna, con concesiones a la herejía o a la supuesta heterodoxia. Los planteamientos eran absolutamente drásticos. La intolerancia de los alfaquíes en su amplio espectro, lanzaba anatemas tanto sobre inocuas colecciónes de *hadices* y tradiciones, como sobre toda especulación filosófica esgrimida para demostración de las verdades de fe que inspirara sospechas. Los *madahib* o escuelas canónicas que no eran la oficialmente admitida por la jerarquia andalusi sufrían persecución inquisitorial. De igual modo, padecían los achaques de esta intransigencia puritana muchos ciudadanos cuyo único delito podía oscilar entre la queja blasfema. proferida en los agónicos momentos críticos de una enfermedad, o la cháchara irrespetuosa del ebrio o del gracioso de turno.

De haber prevalecido siempre con idéntica vigencia un statu quo de tan negado dinamismo evolutivo para el desarrollo del pensamiento filosófico y religioso, como lo hubiera en algúnos momentos de la historia de al-Andalus, el provenir de una mística musulmana, generada en el seno del país, hubiese sido marcadamente negro. Pero, por azares de la fortuna, como quiera que la vinculación con Oriente no anduvo nunca totalmente sesgada y que, merced a la canónica peregrinación a la Meca - preceptiva para todo musulmán con posibles - recibiese el Islam español los influjos culturales de los focos de irradiación más lejanos, variaba felizmente, la brújula de un destino incierto para la espiritualidad hispanomusulmana. Unamos a esto, la posible efectividad del aparato propagandístico de las sectas heréticas *batiníes* y la de los *mu'tazilíes* que, aunque penosamente, se dejaron sentir en nuestro suelo al socaire de las represiones gubernamentales.

Asimilando las influencias exteriores y salvando internas distancias y hostilidades, logra al-Andalus engarzarse al movimiento místico revolucionario de los sufíes. La ortodoxia sunní oficial y el Islam cismático orientales habían admitido, ya en el siglo IX/III las doctrinas del sufismo, cuya ideología ganaba adeptos en el vasto dominio islámico y en ninguna parte habría de hallar terreno más propicio de arraigo que en el Occidente musulmán. El ostracismo político estatal de nuestro país carecía de la suficiente eficacia como para paliar el efecto que, en el sentir del pueblo, producían la holgura y las muestras de lujo y poder de que hacían gala los *alfaquíes*.

Desde finales del siglo X/II, la difusión de las prácticas y de la vida cenobítica comienza a tener un sensible desarrollo en la España musulmana. En la opinión del D[r] M.A. Makki, esto es debido más a la imitación del ascetismo egipcio que al lógico proceso de mímeis con el monacato hispanocristiano notablemente extendido.

Anacoretas y eremitas dedicados a la contemplación y a la exigente práctica de las virtudes del místico reclamaban la atención popular, que veía en ellos el contrapunto al relajamiento y fariseismo de la oligarquía dominante. Los repertorios biográficos de Ibn al-Faradi, Ibn al-Abbar, al-Humaydi, etc, utilizan, a veces, la terminología sufí técnica con referencia a personajes españoles pioneros de esta suerta de conducta espiritual. El remoquete de al-sufi de evidente filiación mística, se otorgará por vez primera en al-Andalus a un tal 'Abd Allah b. Nasr de Córdoba, según registran Ibn al-Faradi en su *Tarij'ulama al-Andalus*.

EL PENSAMIENTO MÍSTICO MUSULMAN EN ESPAÑA

Emilio DE SANTIAGO SIMON

Quiero expresar en primer lugar mi agradecimiento a la Academia del Reino de Marruecos por su invitación a participar en esta sesión que celebramos en esta ciudad tan vinculada historica y artisticamente al Islam.

Permitidme, asismismo, que un espacio de tiempo necesariamente breve, me atreva a dibujaros, sólo a grandes rasgos, algunos aspectos de la mística islámica en Al-Andalus y la especial referencia a una figura excelsa de la historia *nasri* : Lisan al-Din Ibn al-Jatib, polígrafo excelente y primer ministro que cultivó con notable brillo, entre otras diversas disciplinas, el *tasawwuf*, escribiendo algunos tratados de inapreciable valor que tanta trascendencia pudieron tener en la mística posterior hispana como algún día demostraré. En el camino hacia Dios - el *sirat el-mustaqim* - muchas ideas convergen y se hacen solidarias como acontece siempre en cuantas cosas hacemos por amor, sin tener en cuenta las posibles diferencias que puedan suponer religiones, lenguas o culturas. Como bien se ha dicho, la mística española del Siglo de Oro tiene deudas con le mística hispano musulamana ; cada vez las evidencias se hacen más palmarias, en esta linea trabajo y con este ánimo esperanzado busco los cabos sueltos, los eslabones perdidos. Quiera Dios que la suerte corone mis esfuerzos, *in sa'a Allah*.

«Realmente puede decirse que la España musulmana fué, durante su larga historia, la tierra más ortodoxa de todas las islámicas, por lo mismo que era la más lejana del centro de la fe. Aunque su cultura literaria y teológica era un fiel trasunto de la oriental, sin embargo, las herejías innúmeras de Oriente no encontraban aqui más que un eco imperceptible». Estas palabras del maestro Asin Palacios se avienen cabalgarmente con la evidente realidad de los hechos históricos. La religiosidad de la España musulmana estuvo siempre regulada por las estricata e inalienable observancia de una superestructura ideológica : la doctrina de Malik b. Anas, solícitamente cuidada y radicalmente impuesta por los hombres de leyes y religión hispanomusulmanes : los alfaquíes.

La ortodoxía dogmática propugnada por los discipulos y seguidores del Imán interpretaba que la esencia de la vida política y el rigor monolítico del Islám español

celles des pays les plus proches ou qui seront les plus affectés par la liaison fixe doivent rester attentives.

J'achève en souhaitant que les entités investies de la charge de promouvoir la construction de cette magnifique pièce du Patrimoine Hispano-Mauresque divulguent tous les résultats de leurs études et, pleinement conscients de la contribution qu'elles sont appelées à apporter au développement du patrimoine scientifique et technique de l'Humanité, accordent leur patronage à des contributions venues d'ailleurs.

Il est vrai que la zone du Détroit de Gibraltar présente une géologie plus complexe que celle de ces autres détroits. Il n'y a cependant aucun argument géologique permettant de remettre en question la construction d'un tunnel sous le Détroit.

Évidemment, le pont a l'atout d'être visible. Cependant, si l'on choisit la solution «pont», il y aura toujours ceux qui affirmeront, avec n'importe quel type de structure, que justement, la visibilité serait un facteur qui jouerait en faveur du tunnel.

*

Pont ou tunnel, l'établissement d'une liaison fixe à travers le Détroit de Gibraltar représentera toujours une intervention significative de l'homme sur l'environnement.

Cette intervention entraînera la destruction de l'état d'équilibre actuel, qui évolue si lentement qu'on peut considérer quasi-statique, et son remplacement par un autre qui, étant donné la magnitude des altérations introduites, sera essentiellement et pendant longtemps un état d'équilibre dynamique.

Pour qu'on puisse atteindre des niveaux de contrôle acceptable, il faudra prévoir aussi parfaitement que possible, les conséquences de l'intervention projetée. Le soin attaché aux études réalisées par les autorités marocaines et espagnoles est heureusement une garantie que ces prévisions atteindront un niveau de précision conforme aux possibilités offertes par l'état d'avancement des différentes disciplines scientifiques concernées.

Rien, toutefois, ne pourra remplacer l'auscultation de l'environnement, pas exclusivement physique, mais physico-socio-économique qui résultera de l'intervention attendue.

Pour ce qui est de l'ouvrage même, la définition de la méthodologie à adopter pour les observations à long terme ainsi que la sélection des instruments nécessaires à leur mise en pratique dépendront de la modalité qu'on choisira. En tout cas, outre le suivi de l'état général de conservation de l'ouvrage, le but générique de ces observations sera toujours celui de contrôler des déformations à travers la mesure des déplacements linéaires et des rotations ainsi que les états de contrainte aux points critiques, afin de permettre une intervention opportune face à de possibles signes de réduction des niveaux de sécurité ou de performance.

L'instrumentation visant le contrôle du comportement à long terme devra être réalisée presque entièrement pendant la phase de construction et tout le système d'auscultation nécessaire à la construction devra être développé d'une façon autonome.

La même politique devra être appliquée à l'observation des variables environnementales, pas exclusivement de nature physique - on le répète - mais de nature physico-socio-économique, qui ne sont pas directement en rapport avec l'ouvrage.

Il ne sera pas trop de rappeler que l'observation d'un ouvrage d'un tel degré de magnitude et de complexité peut fournir des résultats extrêmement intéressants pour le progrès des diverses sciences et technologies aussi bien «dures» *(hard)* à que «moles» *(soft)*. Les institutions scientifiques de tout le Monde entier, très spécialement

Détroit et ses abords et d'évaluer les altérations hydrodynamiques introduites par la construction de l'ouvrage. On ne peut pas écarter la possibilité de ce que le modèle même, dont la calibration imposera la réalisation de quelques campagnes complémentaires, indique l'existence de phénomènes mal connus comme, par exemple, les contre-courants.

D'une façon générale, l'évaluation de l'impact sur l'environnement de la liaison fixe devra mériter la plus grande attention. Pour chaque solution considérée il faudra démontrer qu'on n'introduira pas des altérations pouvant modifier l'équilibre écologique existant.

La construction d'un pont imposera qu'on détermine en toute sécurité dans quelles conditions il pourra être construit. Telle évaluation sera notamment indispensable par égard à une possible altération de la circulation des eaux affectant les échanges entre l'Atlantique et la Méditerranée.

On estime à 700 mille mètres cubes par seconde la différence entre les débits de flux (de l'Atlantique vers la Méditerranée) et ceux du reflux. Cette énorme solde est nécessaire pour compenser les pertes par évaporation ayant lieu à la Méditerranée.

La biomasse transportée par les eaux de l'Atlantique est considérée essentielle à la rénovation biologique de la Méditerranée qui, globalement, en dépit de sa richesse en variétés, est l'une des mers les plus pauvres du Monde. En effet, elle reçoit des apports fluviaux peu significatifs de ses côtes européennes et très faibles du côté africain.

De ce fait, il faudra éviter des solutions pouvant altérer sensiblement le régime hydrodynamique actuel, y compris le régime des courants et contre-courants côtiers.

Comme modèle, on pourra mettre en lumière des précautions qui ont entouré l'étude de la liaison fixe entre les deux rives du Grand Belt. On a cherché à y maintenir la section d'écoulement, en compensant la diminution due aux piles par l'extraction d'un volume équivalent de terre et roche de la ligne côtière. Le flux des eaux de la Baltique et vers la Baltique n'a donc pas été affecté.

Face à ce conditionnement et à d'autres qui se posent pour la construction d'un pont, tels que la grande agitation maritime, les vents très forts avec des pointes allant jusqu'à 147 Km/h à Tarifa et 224 Km/h à Tanger, la possibilité de collisions contre la structure avec le résultat du trafic maritime intense (la navigation internationale à travers le Détroit est si intense qu'elle-même pourra conditionner le type de solution à adopter et la construction de l'ouvrage), les coûteuses protections des tours et piles par égard à de telles collisions, il n'est pas surprenant qu'il existe de nombreux défenseurs de la solution du tunnel foré. En outre, les conditions géotechniques semblent favorables à cette dernière solution. Le problème des accès prend une importance relative limitée face à la grande portée de l'ouvrage.

On considèrera encore que, lorsqu'il s'agit d'ouvrages de grande dimension et soumis à des conditions sortant de l'oridinaire, ce sont les aspects technologiques de la construction qui l'emportent. Or, en ce qui concerne les travaux en tunnels, on a abouti à d'énormes progrès récemment, surtout dûs à la construction des grands tunnels de la Manche et de Seikan.

Marocains et des Espagnols. Des scientifiques et des techniciens d'autres pays, notamment des Français, des Belges et des Américains, y ont apporté une remarquable contribution, soit réalisant des campagnes de nature difficiles et onéreuses, soit analysant et interprétant les données obtenues par d'autres à l'aide de méthodes scientifiques de plus en plus poussées et sophistiquées.

En conséquence de ces études, qui ont profité des progrès les plus récents en océanographie, on a identifié des phénomènes importants, du plus grand intérêt pour le régime hydrodynamique de la zone du Détroit, notamment :

- la variabilité des courants de surface, qui transportent surtout de l'eau de l'Atlantique vers la Méditerranée, et des courants de profondeur qui transportent des masses d'eau plus salées en sens opposé ;
- l'existence de lames internes importantes, formées entre les couches d'eaux superficielles et d'eaux profondes, produisant parfois des effets inattendus qui, à la surprise des navigants, se répercutent jusqu'à la surface ;
- l'influence perturbatrice des conditions météorologiques dans la région, et l'altération considérable du régime des courants dûs à l'action primordiale des marées ;
- l'incertitude quant à la valeur moyenne fondamentale du débit de l'Atlantique vers la Méditerranée, dont les estimations varient entre la valeur classique de Schott (1915) de 1 750 000 mètres cubes par seconde et la valeur proposée par Lacombe (1961) de 1 000 000 de mètres cubes par seconde ;
- le déplacement jusqu'à plusieurs centaines de kilomètres vers l'Ouest de la couche d'eau profonde plus dense provenant de la Méditerranée.

Quoique considérable, l'amas de connaissances obtenues sur la région est incomplet et probablement insuffisant pour soutenir le projet d'un pont. En effet, l'ensemble d'observations dont on dispose résulte de campagnes qui, en dépit d'être nombreuses, sont ponctuelles et limitées dans le temps. Il ne semble pas, par exemple, possible de prévoir les courants pour toutes sortes de marées.

Il est indispensable de développer deux instruments d'analyse et d'interprétation des connaissances déjà acquises et de celles qui seront obtenues à l'avenir, à savoir : une banque de données dynamiques et un modèle mathématique tridimensionnel.

Une banque de données est ralativement facile à construire. Elle aura l'intérêt immédiat d'offrir une vue synthétique de toutes les observations déjà réalisées, les aspects dynamiques pouvant être présentés visuellement de façon animée. D'autre part, quoique les résultats des observations concernent différentes situations, il sera possible de mettre leurs valeurs moyennes en rapport entre elles, par interpolation, et éventuellement de procéder à des extrapolations.

Les aspects hydrodynamiques fondamentaux (niveaux, courants, lames internes, stratification des eaux, action des vents, effets de Coriolis, etc.) ne pourront être pris en considération dans l'ensemble qu'en recourant à un modèle mathématique tridimensionnel. Avec les connaissances et les moyens de calcul actuels il est déjà possible de construire et d'exploiter un modèle de ce type, qui aura l'avantage de fournir une description globale des mécanismes océanographiques dans la zone du

au Japon, le tunnel sous la Manche entre l'Angleterre et la France, la liaison fixe à travers le Grand Belt, au Danemark, le pont sur le Détroit de Messine entre la Péninsule Italienne et la Sicile, et le Pont sur le Bosphore.

Seulement ce dernier, déjà construit, jouit du prévilège de relier deux continents, comme la liaison fixe entre le Maroc et l'Espagne se propose de faire. Le Détroit de Gibraltar, toutefois, est beaucoup plus large et profond que le Bosphore. Il s'agira là d'un ouvrage de génie civil d'une échelle de magnitude bien supérieure.

*

Le détroit à franchir a la largeur minimale de quinze kilomètres.

La zone la plus étroite n'est pas cependant la plus favorable en ce qui concerne la profondeur. La zone où la conjugaison entre la largeur et la profondeur est optimale se situe plus à l'Ouest, là où la distance entre les deux rives est de 28 Km et la profondeur maximale n'excède pas 350 mètres.

Cette faible profondeur est la cause d'une séparation assez nette des eaux de la Méditerranée de celles de l'Atlantique, spécialement en ce qui concerne les températures et la salinité.

Le Détroit est situé dans la zone de contact entre les plateaux africain et européen, le long de la ligne sismique Açores-Calabria. On remarquera que l'épicentre du grand séisme qui a détruit Lisbonne en 1755 se localisa sur cette ligne, quelques cent kilomètres à l'Ouest du Détroit.

D'après les conclusions des études effectuées par les responsables du projet, la zone d'intérêt de celui-ci semble avoir une plus faible séismicité que celle supposée auparavant.

Selon le rapport du Comité Mixte sur les études préliminaires, «il n'existe pas de faille de Gibraltar, étendue comme limite entre les plaques européenne et africaine». «Il existe cependant des séismes régionaux qui peuvent affecter l'ouvrage, mais les études réalisées à ce sujet ont montré que leur influence sur le revêtement du tunnel foré sera toujours très réduite. En ce qui concerne les autres ouvrages possibles (pont, tunnel immergé, etc), les études pourraient conduire à des conclusions moins optimistes si nous considérons les effets catastrophiques dûs aux tsunamis d'origine séismique. A cet efet, il convient de rappeler que les dommages occasionés dans le golfe de Cadix par le tremblement de terre de Lisbonne en 1755 ont été plus engendrés par le tsunami qui en a résulté que par le séisme lui-même».

En ce qui concerne les aspects océanographiques, il semble indispensable d'approfondir les connaissances dont on dispose actuellement sur les caractéristiques du Détroit et zones voisines.

Les études sur la zone du Détroit de Gibraltar se sont intensifiées à partir de l'Année Géophysique Internationale de 1957 / 58. Les travaux de Lacombe et de ses collaborateurs doivent être spécialement mentionnés dans ce contexte.

Le projet de la liaison fixe a donné à ces études un développement extraordinaire. Il est juste de signaler, cependant, qu'elles n'ont pas été exclusivement dues à des

rencontrés à Fez, unis par le dessein de donner essor au grand projet de la liaison fixe entre l'Afrique et l'Europe dans la zone du Détroit de Gibraltar.

Le mois de Novembre suivant, les deux Etats ont signé un Accord de Coopération Scientifique et Technique. Un accord complémentaire, conclu en octobre 1980, créait un Comité Mixte Hispano-Marocain et deux sociétés d'études, la SNED, à Rabat, et la SECEG, à Madrid, présidées respectivement par Leurs Altesses, Le Prince Moulay Hassan, Héritier du Maroc, et D. Juan de Borbón, Comte de Barcelona. Le cadre légal dans lequel le projet a fait ses premiers pas était ainsi établi.

*

Les travaux ont progressé selon le programme approuvé par le Comité Mixte, lequel comprenait des études liées à une grande diversité d'aspects : environnementaux, technologiques, économiques, juridiques et de promotion du projet.

De nombreuses données, notamment des données topographiques, géologiques, océanographiques et météorologiques, ont été ainsi rassemblées, organisées et synthétisées.

On a étudié plusieurs solutions alternatives, telles que des ponts sur appuis fixes et sur appuis flottants, des tunnels forés ou appuyés sur des piles, un tube ancré au fond et flottant entre deux eaux, et une digue. On a retenu tout particulièrement celles d'un pont sur appuis fixes et d'un tunnel foré. La solution digue, la plus coûteuse de toutes, quoique offrant des possibilités très intéressantes du point de vue de la production d'énergie, a été écartée à cause des perturbations écologiques qu'elle entraînerait dans toute la Méditérrannée.

On a réalisé des études concernant, par exemple, les possibilités économiques d'attirer le trafic et les effets socio-économiques de l'ouvrage, les moyens financiers et institutionnels nécessaires à la construction et la gestion du projet, les aspects juridiques délicats, qui relèvent du Droit International Public, posés par la liaison fixe. D'autre part, on a fait démarrer des actions de promotion auprès de différentes organisations internationales, particulièrement celles intégrées dans le système des Nations Unies.

Quoiqu'il s'agisse là d'un projet exceptionnel, la liaison fixe n'excède pas les possibilités de la technologie moderne.

En ce qui concerne les ponts, la travée la plus longue à l'heure actuelle est de 1410 mètres, mais on envisage des portées plus importantes pouvant dépasser les 2000 mètres. La construction des piles pourra tirer profit des techniques de réalisation des plateformes pétrolières *off-shore*.

En ce qui concerne les tunnels, on a abouti récemment à d'énormes progrès.

Des projets comparables sont en cours de conclusion ou en étude à d'autres contrées du monde. On peut mentionner le tunnel de Seikan, entre les îles de Hokaido et Honshu, et les liaisons fixes entre cette dernière et celle de Shikoku,

LA LIAISON FIXE A TRAVERS LE DÉTROIT DE GIBRALTAR UNE CONTRIBUTION MODERNE AU PATRIMOINE HISPANO-MAURESQUE

E.R. de Arantes e Oliveira

Dans son célèbre ouvrage «La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II», Fernand Braudel a écrit :

«En termes généraux, on peut affirmer que la Méditerranée est une mer entre des montagnes... Malgré qu'elles soient séparées par des bassins maritimes, ces montagnes présentent des ressemblances avec celles situées sur les rives opposées et sont organisées en systèmes cohérents. Autrefois il y a eu un pont entre la Sicile et la Tunisie ; un autre, le pont bétique, a relié l'Espagne et le Maroc ; de même, un pont égéen s'étendait de Grèce jusqu'à l'Asie Mineure».

Selon les géologues, le pont bétique aurait été rompu il y a quelques cinq millions d'années pour donner lieu à la formation du Détroit de Gibraltar.

L'ouverture du Détroit a pu se réaliser, ou bien par la genèse d'une fosse tectonique, ou bien comme conséquence d'un processus d'érosion. Dans les deux cas, au moment de l'ouverture, les eaux de l'Atlantique ont dû se précipiter vers la Méditerranée, qui présentait à cette époque un niveau sensiblement plus bas. «produisant ainsi une érosion brutale et cahotique. Ceci pourrait expliquer en partie la tortueuse morphologie sous-marine que présente actuellement le Détroit».

La différence de la hauteur du niveau moyen de la mer entre l'Atlantique et la Méditerranée est, encore aujourd'hui, de l'ordre de 30 centimètres, avec inclinaison vers l'Est. Entre Cadix et Malaga, la différence du niveau est de 15 centimètres.

Une des conclusions des études en cours pour l'établissement de la Lisaison Fixe c'est que, malgré la rupture qui a eu lieu il y a 50 mille siècles, il existe une similitude parfaite entre les formations géologiques de deux rives du Détroit.

La Science n'a fait plus là que confirmer ce que la vue des paysages de l'un et l'autre côté suggère au simple observateur.

*

Ce fut le 16 Juin 1979 que les Souverains du Maroc et d'Espagne se sont

BIBLIOGRAPHIE

AL-HASSAN Ahmed Y. & HILL Donald R. Islamic Technology : An illustrated History. UNESCO & Cambridge University Press, 1986.

AMBROGGI Robert. Water, Climate & Humanity : Changing global perspectives, World Economic Forum, Industry Forums, Davos 4 - 5 Feb. 1992.

ANONYME. L'eau ajourd'hui, Société pour la protection de l'environnement. Georg Edit. SA, Genève 1990.

ANONYME. L'état du monde en 1492 sous la direction de MARTINIERE Guy & VARELA Consuelo. La Découverte, Paris 1992.

BENOIT Paul & MICHEAU Françoise. L'intermédiaire arabe ? pp. 151 - 175 in Eléments d'Histoire des Sciences sous le direction de SERRES Michel, Bordas Cultures, Paris 1991.

BONNIN Jacques. L'eau dans l'Antiquité. L'hydraulique avant notre ère. Eyrolles, Paris 1984.

DURANT Will. Histoire de la Civilisation. 10 Tomes. Traduit de l'Anglais, (DURANT né en 1885 dans le Massachusetts), Université de Columbia, New York (USA). Edition Payot, Paris, 1941. Cinq parties : 1. Héritage Oriental ; 2. H. classique ; 3. H. médiéval ; 4. H. européen ; 5. H. moderne.

GARAUDY Roger. Comment l'homme devint humain. L'épopée humaine, édit j.a., Paris 1979.

HASSAN A.Y. L'Islam et la science. La Recherche, n° 143, pp. 720 - 728 Vol. 13, Juin 1982.

HILL Donald R. Le génie mécanique dans l'Islam médiéval. Pour la Science n° 165, pp. 58 - 63, Juillet 1991.

JACOMY Bruno. Une histoire des techniques. Editions du Seuil, 1990.

KARAGI Mohamed, al. La civilisation des eaux cachées. Traité de l'exploitation des eaux souterraines. Composé en 1017. Traduit et commenté par Mazaheri Aly, Institut d'Etudes & de Recherches interethniques et interculturelles (IDERIC). Université de Nice, Avril 1973.

MANECLIER Hervé. Histoire de l'Eau. Du mythe à la pollution. François Bourin, Paris 1991.

NACE R.L. Water and Man : A World View. International hydrological Decade. UNESCO, Paris 1969.

NORDON Marcel. L'eau conquise. Les origines et le Monde antique, Masson, Paris 1991.

PETIT-MAIRE N. & RISER J. Sahara ou Sahel ? Quaternaire récent du bassin de Taoudenni (Mali), Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Laboratoire de Géologie du Quaternaire. Paris 1983.

SCHIOLER Thorkild. Roman and islamic Water-Lifting Wheels. Odense University Press, 1973.

TURRIANO Pseudo-Juanelo. Los veintiun libros de los ingenios y de las maquinas, Edictiones Turner, Genova 3, Madrid y Colegio de ingenieros de caminos, Canales Y Puertos. Almagro 42, 1983, Madrid.

WATT Montgomery W. L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale. Revue des Etudes islamiques. Extrait des Tomes XL - 1972 & XLI - 1 1973. Hors Série 6 Paris, Geuthner 1974.

ETAT DE LA CIVILISATION DE L'EAU EN 1992

Rétrospective

Trois étapes conduisirent l'homme de l'état d'animalité à la civilisation ; le langage (35.000 ans), l'image (30.000 - 15.000 ans), l'agriculture (10.000 ans). L'agriculture est la première ébauche de la civilisation de l'eau. Avant l'agriculture, la terre ne permettait de vivre qu'à une vingtaine de millions d'individus. Avec elle, désormais, devenait la prolifération de l'humanité qui consacra définitivement la maîtrise de l'homme sur la planète. (voir fig. 46)

La population humaine atteignit vingt millions au bout de trois millions d'années et donne le jour à 12 milliards d'individus dans cet espace de temps. En 10.000 ans, l'humanité, née avec la civilisation de l'eau, passe à six milliards après avoir donné naissance à 72 milliards d'humains à travers deux transitions démographiques.

Destin

Une troisième transgression démographique se développe depuis quatre décennies. Elle rendra la population humaine insupportable à notre planète avant cinquante ans. Six milliards d'êtres humains en manque d'eau voisineront avec quatre milliards qui prospèreront.

Dans sa conquête de l'eau, l'humanité ne comprit pas qu'elle formait une civilisation unique qui demeurerait soumise à l'eau, en fin de compte. L'épopée hispano-mauresque apporta la dernière embellie avant le destin inéluctable de la civilisation de l'eau.

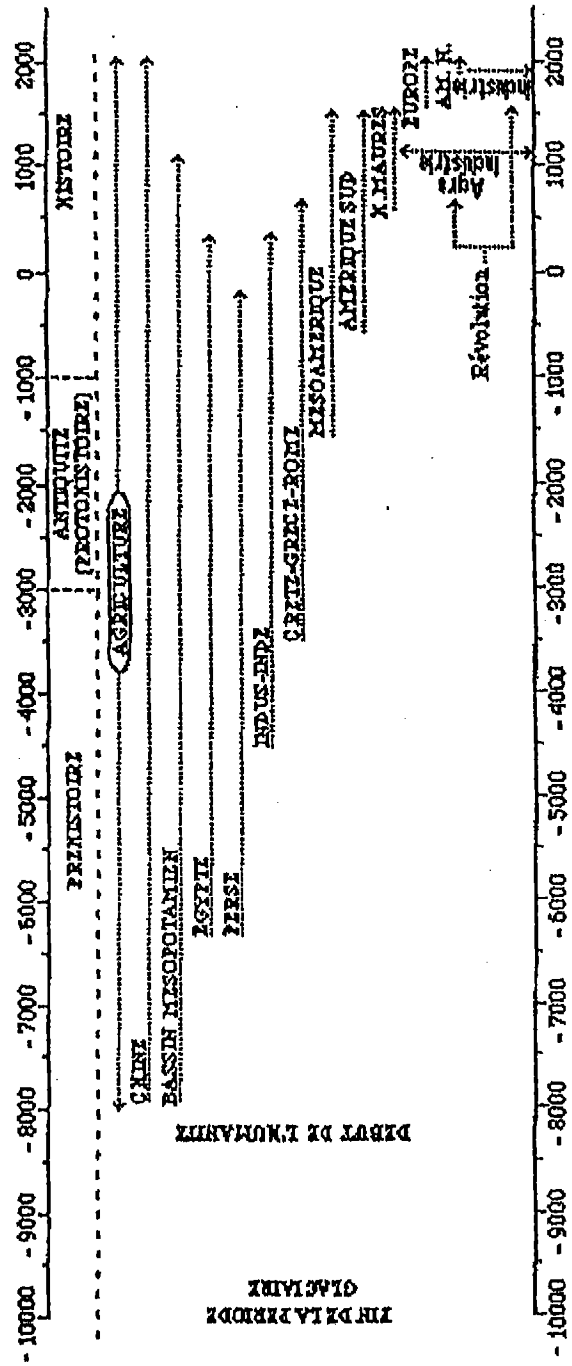


Fig. 46 : Rétrospective de la civilisation de l'eau.

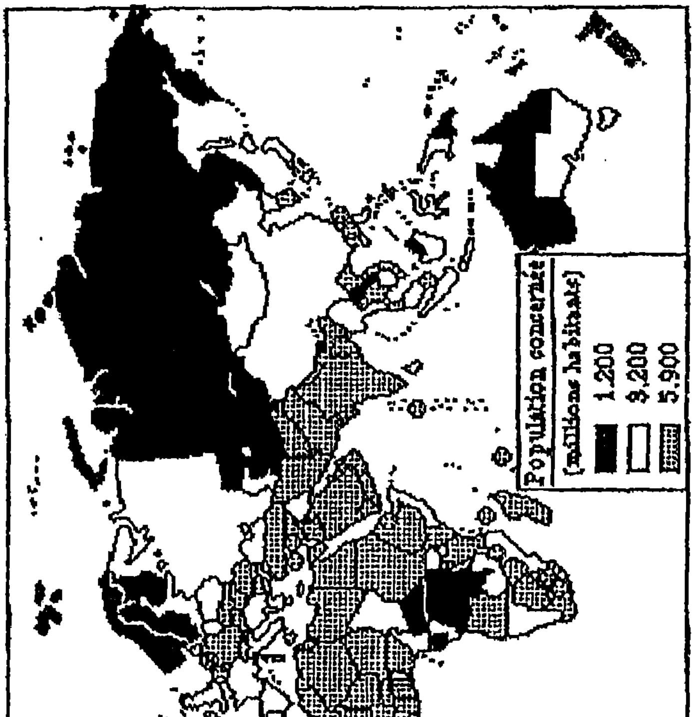


Fig. 45 : Enjeu 2050 des nations riches et pauvres en eau

le tansfert du savoir hydrologique et du savoir-faire hydraulique vers un Tiers-Monde de 120 Nations durant la seconde moitié du siècle, moyennant un effort financier de 25% du crédit d'assistance technique pendant vingt ans et de 10% par la suite. Ainsi s'effectue sous nos yeux la réunification de la civilisation de l'eau, portée à un niveau supérieur par cinq cents ans de progrès. Mais, une grave contrainte demeure : le pouvoir financier reste confiné à 25 Nations dont 150 dépendent encore ; car, l'aménagement hydraulique réclame d'extraordinaires moyens financiers. Les nations riches (25) investirent un capital de 1.400 milliards de dollars U.S. en un siècle pour aboutir à un gaspillage de l'eau. Les autres nations (150) devront investir 5.000 milliards de dollars U.S. en soixante ans pour jouir d'une vie décente par l'eau.

La civilisation à court d'eau

Au cours du siècle, les Etats-Nations se multiplièrent et enfermèrent progressivement l'eau dans des frontières intangibles pour en faire un bien national. Sous la poussée d'une troisième transition démographique affectant le Tiers-Monde, cette fois, la population humaine stabilisable vers 2050 deviendra insupportable à notre planète (fig. 43). Car, elle réclamera un volume de douze mille milliards de mètres-cube d'eau / an (m^3 / an) pour ses besoins essentiels (domestiques, agricoles, industriels) alors que les régions hospitalières (zone habitée) de la planète ne disposent que de sept à huit milliards de m^3 / an d'eau aménagée (voir fig. 44).

Pour preuve de cette accession à la limite des ressources d'eau douce, vint-cinq nations entrèrent en pénurie chronique d'eau au cours de ce demi-siècle. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité vieille de dix mille ans ; elles seront quatre-vingt-dix en 2050, responsables de la vie de près de six milliards d'êtres humains (fig. 45). Nul n'avait réalisé qu'en fin de compte l'humanité demeurerait soumise à l'eau alors que, dans sa vanité, celle-ci ne pensa, pendant des millénaires, qu'à conquérir cette eau afin d'en tirer profit. (voir fig. 45)

Au cours du siècle écoulé, l'humanité a porté atteinte au cycle de l'eau pour la première fois en amputant l'écoulement global de 10%, c'est-à-dire plus de la moitié de l'eau disponible dans les zones habitées et en polluant une quantité égale. En outre, elle a soustrait aux réserves souterraines un volume incalculable.

Les avancées technologiques permirent ces modifications néfastes :
... électricité pour élever l'eau,
... mode de construction des grands barrages et canaux (béton, enrochements et terre),
... engins pour déplacer la terre,
... sondeuses et pompes pour l'exhaure de l'eau souterraine,
... métal et plastique pour les conduites,
... produits chimiques, agents de pollution ou de traitement des eaux.

Au 21[e] siècle, la contrainte de l'eau compromettra le développement économique et social de la majeure partie des nations.

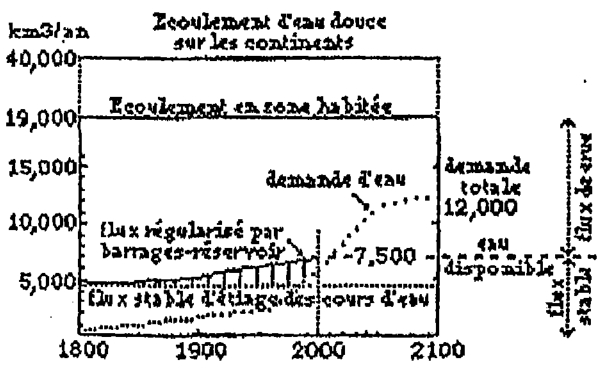


Fig. 44 : Ressources globales d'eau douce et demande actuelle et future.

de 40.000 barrages-réservoir existaient en 1990. Leur capacité individuelle de stockage va de 10 millions à 200 milliards de mètres-cube et de volume d'enrochements de digue de barrage, de 1 à 120 millions de mètres-cube (pyramide de Chéops : 2,5 millions). Mais, depuis trois décennies, les ingénieurs devenus confiants dans la sécurité du béton et encouragés par le coût avantageux de l'enrochement tendent à la démesure. Après un siècle et demi d'expérience, l'analyse critique de cette technologie a commencé en raison des objections concernant l'environnement et l'épidémiologie.

Réunification de la science et des techniques de l'eau

Quand les Hispano-Mauresques transmirent l'héritage hydraulique à l'Europe, l'humanité vivait encore sur un pied d'égalité relatif, suivant les divers modes de culture et suivant une unique civilisation de l'eau, seule dispensatrice du bien-être et de la richesse. Mais, à partir de 1500, l'effet combiné des richesses (or, argent, produits exotiques) extirpées aux Amériques et de la première révolution agro-industrielle transforma l'Europe en une société prospère, à démographie galopante (deuxième transition démographique). (voir fig. 43)

La première fracture socio-économique de l'humanité venait de s'effectuer ; elle ne fit que s'aggrandir avec la révolution industrielle du 18e siècle, l'avènement de la machine à vapeur, du moteur à explosion, de l'électricité. L'Amérique du Nord rejoignit le camp du développement en 1780 après une période trouble de colonisation et de peuplement artificiel par immigration massive à partir de l'Europe. Le Japon suivit à la fin du 19e siècle. Ces trois grandes zones économiques pratiquèrent une politique de grands barrages-réservoir propice à un développement accéléré. Le déséquilibre socio-économique de l'humanité atteignit son apogée dans les années 1940, quand l'Europe se déchira et les grandes Nations perdirent leur couronne impériale.

L'APPORT HISPANO-MAURESQUE A LA CIVILISATION DE L'EAU

Nonobstant les critiques, la création des Nations Unies en 1945 provoqua une mutation radicale et bienfaisante de l'humanité. Cette organisation réussit notamment

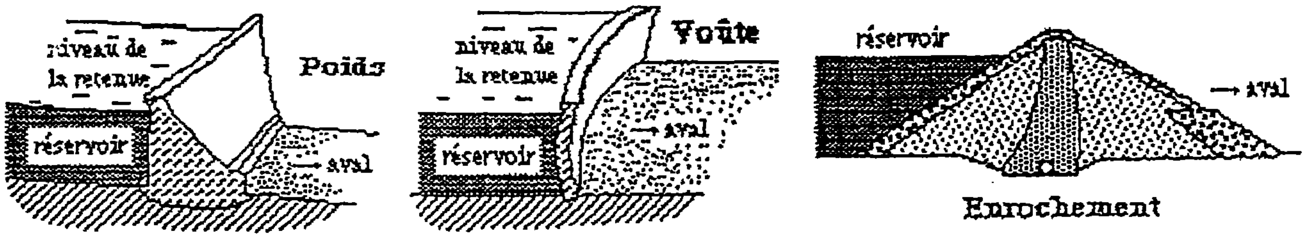


Fig. 42 : Type de barrages-réservoir.

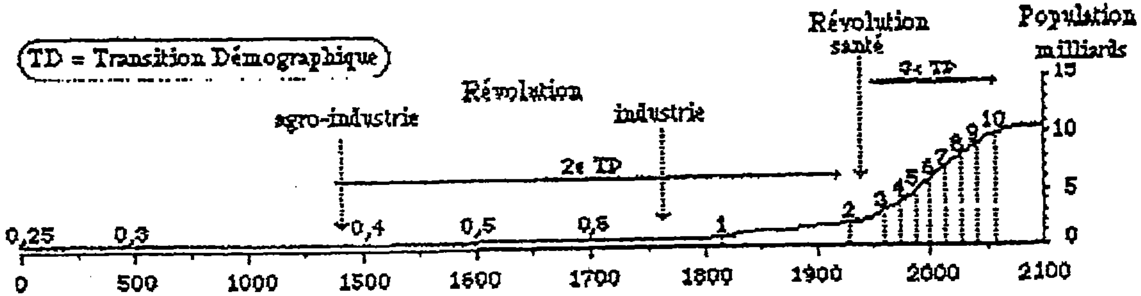


Fig. 43 : Les transitions démographiques du dernier millénaire.

La seconde révolution notoire affecta l'appareil de forage ou sondeuse inventée par les Chinois, deux mille ans plus tôt, et tombée dans l'oubli après une timide incursion dans l'oasis de Kharga (désert égyptien de l'Ouest), au début de la chrétienté. Le forage mécanique, développé rapidement grâce à l'industrie pétrolière naissante, affecta profondément la connaissance de l'eau souterraine ; la méthode d'exploration et d'exploitation, similaire à la méthode pétrolière, permettra au 20e siècle l'exploitation intensive et abusive, mais hautement rémunératrice, de l'eau souterraine apparaissant comme une nouvelle ressource d'eau. C'est encore mal comprendre que l'eau souterraine constitue une partie intégrante du cycle de l'eau. (voir fig. 41)

La sondeuse autorise, en outre, l'inventaire des grands et petits réservoirs aquifères souterrains et la détermination de leur capacité. Cette révolution, encore mal perçue dans le monde scientifique et technique, permettra la recharge de ces réservoirs et assurera ainsi un meilleur contrôle du cycle de l'eau dont les variations annuelles seront régularisées à l'échelle d'une décennie ou plus. En bref, la sondeuse introduit la quatrième dimension, le temps, dans la manipulation des réservoirs souterrains d'eau ; de ce fait, ceux-ci complémentent les barrages-réservoir dont l'effet régulateur ne dépasse guère un an. Quand le souci d'environnement dominera la scène internationale, les réservoirs souterrains d'eau joueront le rôle de contrôleur du cycle de l'eau, dévolu aux grands barrages-réservoir du 20e siècle.

Le moteur à explosion révolutionna aussi les opérations connexes de la civilisation de l'eau : machines à mouvoir la terre pour la construction de digues, barrages, canaux, etc....

L'EAU DE L'HUMANITE AU XXe SIECLE (1901 - 2000)

Grands barrages-réservoir

Sous la pression du progrès scientifique et d'une population subitement accrue sous l'effet de la transition démographique, un grand besoin d'eau à débit régulier se fit sentir, L'énergie électrique venait de naître et la force motrice de l'eau demeurait son principal générateur à travers des turbines issues en droite ligne des roues hydrauliques ; l'alimentation en eau des villes et les besoins d'irrigation pour une croissante production végétale impliquaient le contrôle hydraulique des cours d'eau au régime irrégulier. Seule, la technique du grand barrage-réservoir permettait le stockage de l'écoulement de la saison pluvieuse et l'offre d'un débit régulier ou profit de ces usages majeurs. (voir fig. 42)

Cette entreprise commença dans la seconde moitié du 19e siècle en Europe et en Amérique du Nord, après la mise au point de l'industrie du ciment pour béton, et occupa le 20e siècle. Sous l'égide des Nations Unies, depuis 1946, la construction des grands barages (supérieurs à 15 mètres de hauteur) se répandit dans le Monde entier, d'abord sous la maîtrise des pays les plus développés, puis progressivement, sous le contrôle technique de la plupart des pays du Monde, sans distinction. Près

Canaux de navigation et voies fluviales

L'approvisionnement des villes en céréales, farine et autres produits se fit essentiellement par voie d'eau aménagée et canalisée de proche en proche ; l'aménagement des rivières impliqua la construction de digues, petits barrages et canaux de dérivation ; cet aménagement servait aussi pour l'alimentation des villes et l'irrigation des terres. Le réseau de canaux de navigation se construisit à partir du 17e siècle grâce aux écluses conçues pour le franchissement des dénivellations topographiques ; il se développa au 19e siècle en fonction du degré d'industrialisation des pays tant en Europe qu'aux Etats-Unis ; la multiplication des autres voies de communication, routes, voies ferrées, arrêta pratiquement le creusement ou l'amélioration des canaux, à quelques exceptions près (l'ex-URSS développa son réseau après 1918).

Impact du moteur à explosion sur l'hydraulique

Sa découverte (mi - 19e siècle) affecta profondément l'hydraulique rurale. Le moteur à explosion redonna vie à la pompe qui péréclitait depuis mille ans sous

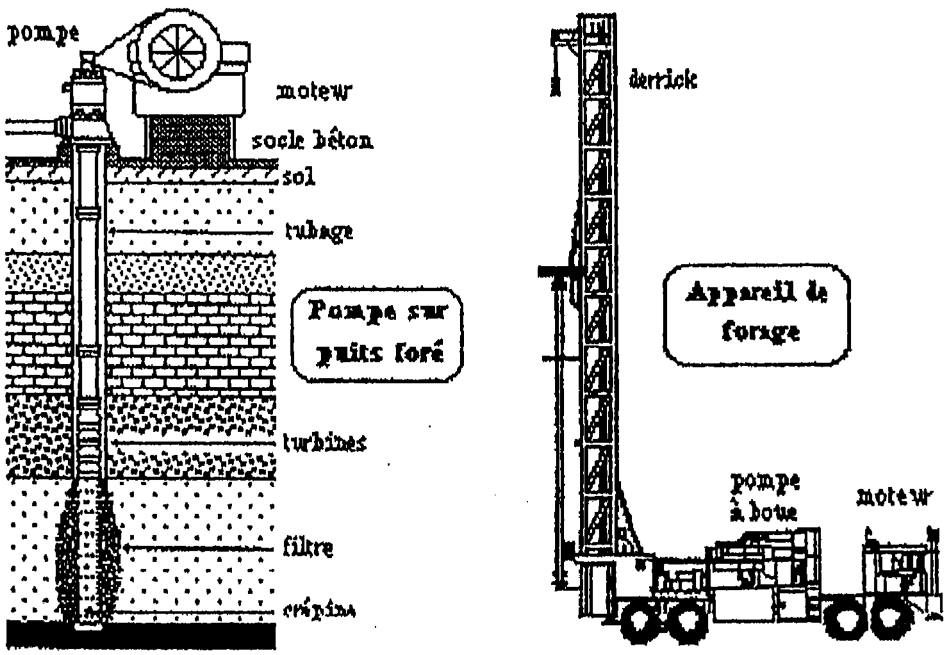


Fig. 41 : Pompe et sondeuse modernes.

la force motrice hydraulique, peu adaptée à ce mécanisme. De ce fait, la pompe remplaça progressivement en un siècle, la mécanique hydraulique élévatoire *(saqyias,* norias) en usage pendant quatre mille ans. Les années 1850 marquent la fin de cette révolution historique.

Essor hydraulique

De 600 à 1500, l'Europe vécut le temps des eaux parcimonieuses, de la mort des aqueducs et des fontaines, des puits publics et de la fange des villes mélangée aux eaux usées, des épidémies répandues par l'eau et de l'hygiène douteuse. Cependant, l'héritage hydraulique hispano-mauresque commença à pénétrer vers 1200 par la France et l'Italie.

Eau agricole et industrielle

Au Nord des Pyrénées régnait le climat de la zone tempérée où la relative fréquence et abondance des pluies favorisaient une agriculture pluviale au détriment de l'irrigation qui devenait une eau d'appoint seulement en Europe méridionale. La charrue à soc déversant fit les beaux jours de l'Europe plus que les roues élévatrices pour l'irrigation. Par contre, l'avènement de l'énergie hydraulique au 15e siècle sous la forme motrice des moulins amorça l'ère industrielle de l'Europe ; les roues hydrauliques (motrices) comme énergie nouvelle devinrent abondantes ; le métal remplaça le bois ; l'énergie hydraulique marquait la naissance de l'agro-industrie ; celle-ci engendra la deuxième transition démographique de la planètre, mais limitée à l'Europe, cette fois. La population urbaine s'accrut en conséquence.

L'avènement de la machine à vapeur au 18e siècle accélèra la poussée industrielle et accrut la demande d'eau pour les besoins d'énergie et de refoidissement. A ce moment, l'industrie se rapprocha des villes, ou bien, les créa ; ainsi, l'eau industrielle s'associa progressivement à l'eau urbaine.

Eau urbaine

Les fontaines publiques, les thermes, les jardins refirent leur apparition dans les villes au 17e siècle ; l'amenée d'eau à domicille s'avéra l'affaire des colporteurs durant deux siècles, au détriment de l'hygiène qui demeurait douteuse ; l'hygiène redevint une religion avec l'ablution pour rite, au 19e siècle, jusqu'à pénétrer dans l'enseignement de l'école tandis que Londres et Paris se dotaient d'un réseau de distribution d'eau jusqu'aux immeubles. Mais, passer du broc au lavabo puis à la salle de bain prendra encore un siècle.

Depuis l'origine, l'homme allait à l'eau : désormais, l'eau arrivait à l'homme à profusion, voire à l'excès quand l'eau atteignit les étages après quelques décennies, au point de déclancher l'opposition des usagers ; car, son abondance créait l'humidité, le salpêtrage, l'insalubrité. En outre, son origine fluviale nuisait à la qualité de l'eau de boisson et la pollution microbienne répandait les maladies. Alors s'instaura le traitement de l'eau avec création de l'eau potable ; celle-ci donna naissance à l'industrie de l'eau qui prospéra au cours du 20e siècle, au point de se substituer à l'irrigation comme nouvelle source de richesse.

L'afflux massif d'eau à domicile impliqua son évacuation, d'où la création du tout-à-l'égout, réseau collecteur renvoyant les eaux usées à la rivière. Ainsi naquit le problème crucial de la pollution des cours d'eau. Conséquence directe, la pollution endémique des cours d'eau devint maladie chronique.

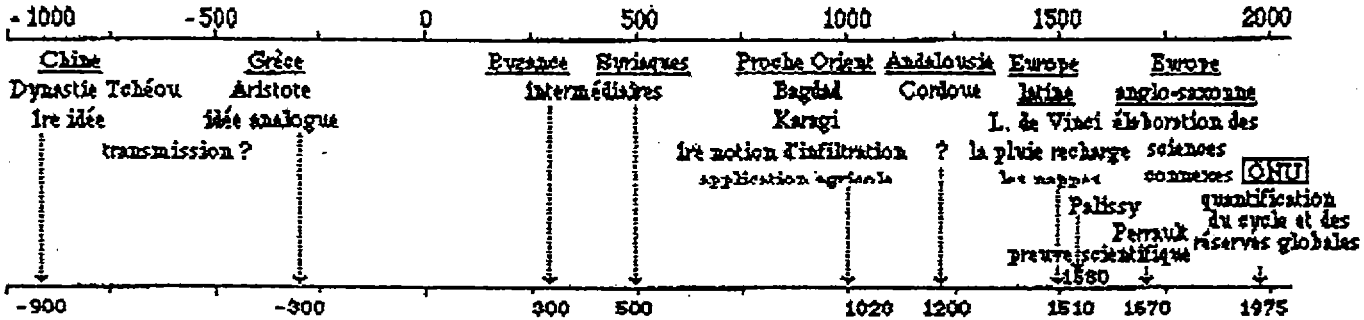


Fig. 39 : Histoire du cycle de l'eau.

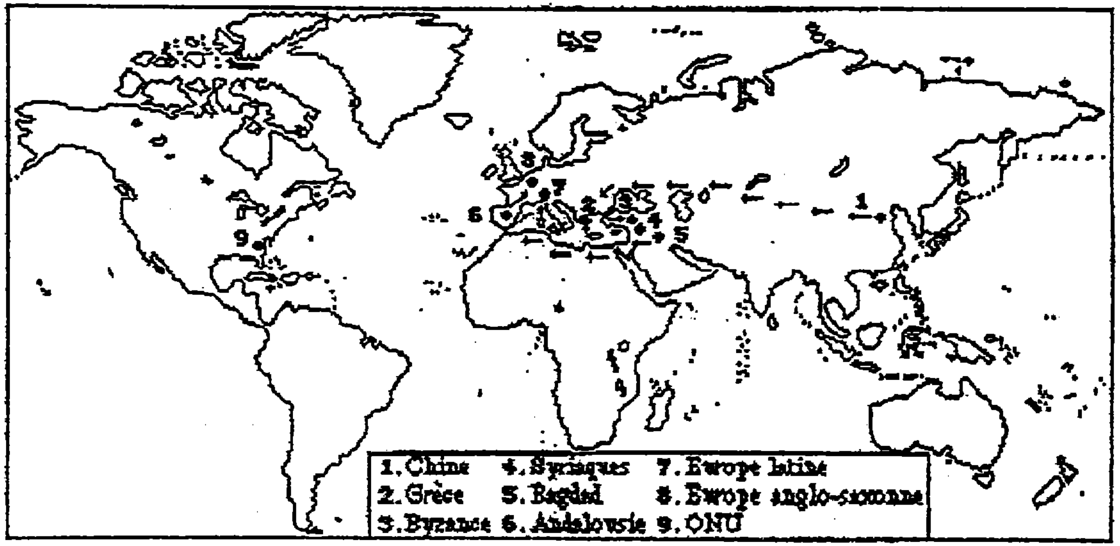


Fig.40 : Itinéraire de l'évolution des concepts de l'hydrologie scientifique.

d'évaporation et de précipitation. Il restait à relier les précipitations à l'écoulement et à éclaircir l'infiltration et la circulation dans le sol. Une prochaine étude des manuscrits arabes permettra sans doute d'identifier le rôle des Hispano-Mauresques dans l'évolution du concept du cycle hydrologique. (voir fig. 39)

A ce point de la connaissance, Léonard de Vinci (1510) explique comment se rechargent les nappes d'eau souterraine à partir de la pluie et mesure le courant et débit des cours d'eau. Mais, Palissy (1580) expliqua l'essentiel du cycle hydrologique : il affirma dans une publication que, seule, la pluie est à l'origine des sources et des rivières. Perrault (1668), convaincu de ce trait de science, le prouva expérimentalement en mesurant les précipitations sur le haut-bassin de la Seine, le débit du fleuve et en démontrant que l'infiltration, l'évaporation et la transpiration des plantes (évapo-transpiration) constituaient cinq-sixièmes du volume des précipitations ; il apportait la preuve scientifique du cycle de l'eau et lançait l'hydrologie. Mais, il fallut trois siècles pour que les sciences connexes s'ajustent : physique, chimie, géologie, climatologie, météorologie, biologie, etc... (voir fig. 40)

Dans la première moitié du 20ᵉ siècle, l'eau souterraine devint une connaissance scientifique et fit apparaître son rôle éminent dans la branche terrestre de l'écoulement. Enfin, en 1975, la Décennie Hydrologique internationale, étude planétaire sous l'égide des Nations Unies, apporta enfin les valeurs quantitatives des divers segments du cycle de l'eau et des réserves d'eau retenues par notre planète ; elle précisa aussi la durée de renouvellement de ces réserves et le temps de résidence dans les divers réservoirs : elle délimita les grandes zones de ressources en eau douce de la planète : aride, sèche, tempérée, humide, gelée, glacée ; elle répartit le monde en régions équilibrées dites tempérées, régions de la soif et régions des inondations, définissant des écosystèmes et des modes d'adaptation très différents pour l'humanité.

Toute l'eau de la Terre, dont la quantité globale (hydrosphère) reste immuable depuis sa création, a déjà parcouru une infinité de fois les circuits du cycle des mers, de l'atmosphère, des continents, des glaciers et des organismes vivants, du végétal à l'animal.

Elan scientifique européen

Le 17ᵉ siècle marqua un tournant dans le développement de l'hydrologie scientifique et de la météorologie. L'invention du baromètre, de l'hygromètre, du thermomètre scellé, datent de cette époque ; c'est alors que l'astronome Halley démontre l'évaporation des océans, la condensation, le transfert et la précipitation sur les contients. Le climat scientifique venait de naître et de détrôner le climat mystique et religieux. Le 18ᵉ s. découvre que l'eau garde son identité chimique même après évaporation (Dalton), qu'elle est une molécule composée de deux éléments : oxygène et hydrogène (Cavendish) dont on peut faire la synthèse (Lavoisier, Laplace). Dalton énonce aussi que, sur les continents, l'évaporation doit être inférieure aux précipitations, sinon les rivières ne pourraient pas couler ; c'est le phénomène-miracle de l'eau sur notre planète qui assure à l'humanité le transfert de l'eau douce à partir des océans au profit des continents. Enfin, la puissance hydraulique connut une approche scientifique qui amena à l'invention de la turbine au 19ᵉ s. (Kane).

L'Afrique émergea de la préhistoire avec l'apparition d'entités politiques nées de l'usage de l'eau : Couch, Napata, Méroë (vallée du Nil) où se créa le premier empire noir. Mais, un empire rival émanant d'Arabie florissait sur (voir fig. 38) les contreforts éthiopiens d'Aksoum ; fondé sur une agriculture pluviale, il s'étageait jusqu'à 3000 mètres d'altitude dans un paysage escarpé, fertile, mais difficile à habiter ou à envahir. A l'Ouest, les principaux empires africains s'établirent dans la même ceinture sahélienne (savanna belt), à l'exclusion des Berbères du désert, Almoravides et Almohades qui participèrent activement à l'épopée hispano-mauresque.

Au début du 15e siècle, le destin du Monde se joue au niveau des pratiques agricoles liées à l'eau pluviale ou d'irrigation. La nouvelle expansion par voie maritime provoque l'unification végétale, particulièrement nette pour les plantes cultivées. Les Hispano-Mauresques répandirent en Méditérranée : riz, canne à sucre, bananier, vigne, olivier, café, blé, orge, seigle, sarrasin ou blé noir, sorgho, ignames, melons, légumes, pois chiches, agrumes, cognassiers, dattiers, pêchers, cocotiers. Leurs descendants les embarquèrent pour l'Amérique avec leurs bestiaux et volailles ; ils rapportèrent en Europe : maïs, patates douces, pommes de terre, haricots verts et à égrener, tomates, manioc, ananas, figuiers de barbarie, plantes médicinales et dindons. Les épices orientales, rapportées de l'Inde par les Portugais : poivre, gingembre, canelle, piments, s'acclimatèrent en Amérique du Sud et Méso-Amérique, après l'Andalousie. Le cacao et la vanille, venus d'Afrique par la route des esclaves, s'implantèrent dans les Indes orientales avant de gagner l'Europe. Les moulins hydrauliques entrèrent en action dès 1520 en Méso-Amérique, surtout pour le sucre exporté en Europe.

RENAISSANCE ET EMANCIPATION DE L'EAU EN EUROPE (1500 - 1900)

Jusqu'alors, une autorité centralisée connaissait, colportait et dirigeait le savoir, le savoir-faire hydraulique et l'usage de l'eau. Cependant, les Hispano-Mauresques, dans leur grande tolérance, venaient d'introduire presqu'inconsciemment l'émancipation de l'eau dans l'entreprise privée qui émergeait avec l'avènement d'une agro-industrie naissante dont l'Europe devint le foyer.

Histoire du cycle de l'eau

Contrairement aux idées reçues, l'Europe ne détient pas l'exclusivité de l'hydrologie scientifique. Les Chinois émirent la première idée (- 900) d'un cycle de l'eau. Les savants de la Grèce classique lancèrent une idée analogue (- 300). Al Karagi la reprit (1017) et l'étoffa : «les eaux s'écoulent sans cesse d'un point vers un autre. Allah créa un autre mouvement, la transformation de l'air (sic) en eau aux jours de grand froid et aux points froids. Tandis qu'aux jours de grande chaleur et aux points chauds, l'eau se métamorphose en air, en se déliant, en devenant ténue. Double métamorphose, sans laquelle il serait impossible de bien cultiver le sol». Ainsi s'énonçaient la branche terrestre d'écoulement dont l'essentiel s'infiltrait à partir des neiges (sic) et la branche atmosphérique où interviennent les deux phénomènes

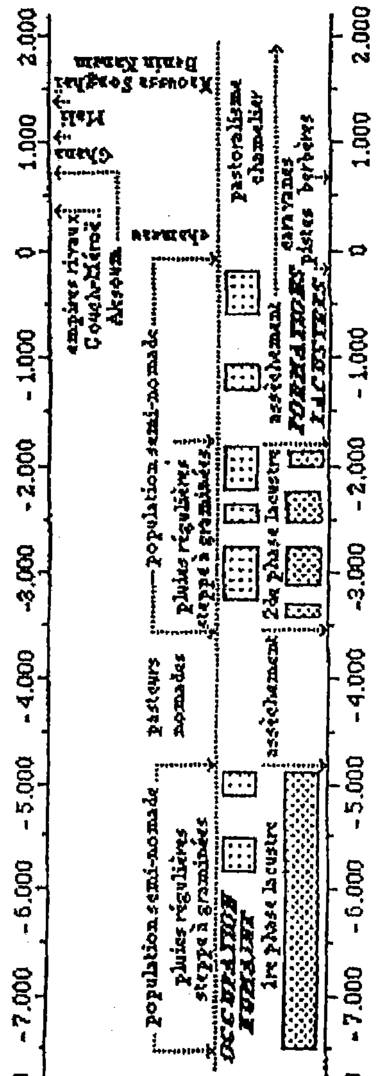


Fig. 37 : Civilisation de l'eau en Afrique de l'hémisphère Nord.

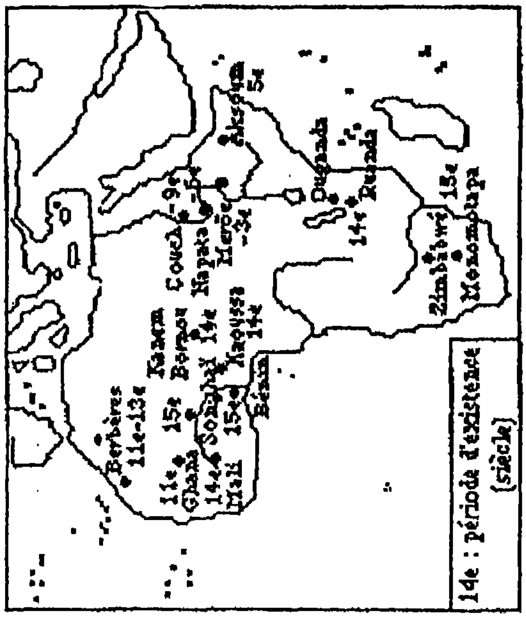


Fig. 38 : Cultures historiques de l'Afrique.

Certes, les Amérindiens de 1492 ne connaissaient ni la roue, ni la poulie, ni le fer, ni les animaux de trait. Mais, ils avaient inventé d'autres systèmes permettant de nourrir la population et de créer des empires.

La lente exploration du littoral de l'*Afrique*, au cours du 15e siècle, par des Portugais émergeant de la culture hispano-mauresque, aboutit à la découverte de l'Inde des épices en 1498. Dans le même temps, la Chine des Ming reconnaissait le littoral asiatique et africain de l'océan indien jusqu'en Afrique du Sud. Cela traduisait le degré de culture atteint par ces deux pôles de modernité.

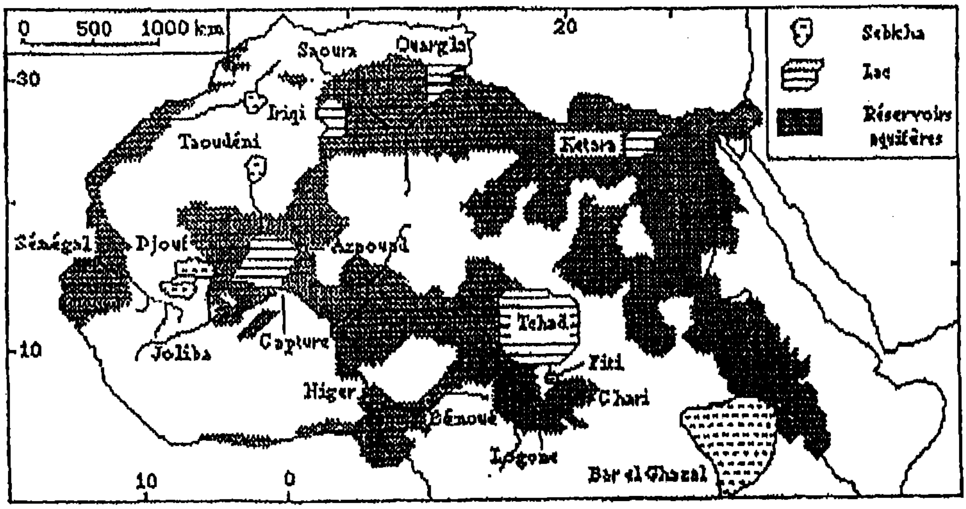


Fig. 36 : Les lacs africains de l'hémisphène Nord au Néolithique (- 7500/- 2000)

L'Afrique de l'hémisphère Nord vécut un néolithique riche d'enseignements grâce à l'abondance des lacs.

Deux phases lacustres se distinguent nettement : - 7500/- 4900 et - 3400/- 2000 ; elles comportent des lacs à eau fraîche et permanente d'origine souterraine, d'une part, et un paysage de *sebkhas* d'origine pluviale, à forte évaporation, d'autre part ; les lacs atteingnaient des surfaces de 500 km² et des profondeurs de 15 m ; une steppe à graminées les entourait, indice de pluies régulières : car les dépressions du front polaire suivaient un trajet plus méridional qu'actuellement et circulaient sur le Sahara. Les populations de Cro-Magnon migrèrent vers le Nord-Ouest et contribuèrent au peuplement des îles Canaries. Bien que le désert du Sahara s'installa vers - 2000, l'occupation humaine péri-lacustre persista pendant plus d'un millénaire. (voir fig. 37)

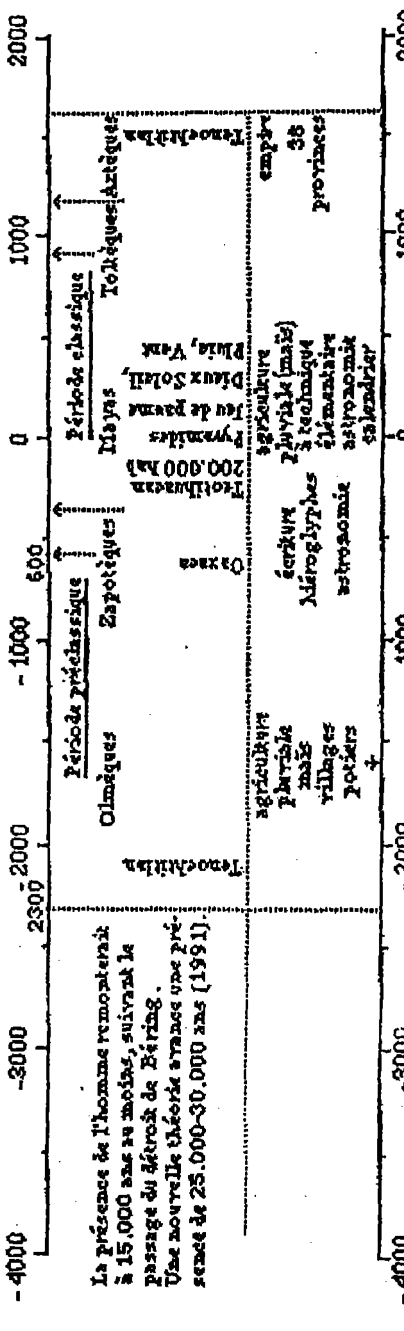


Fig. 34 : Civilisation de l'eau en Méso-Amérique.

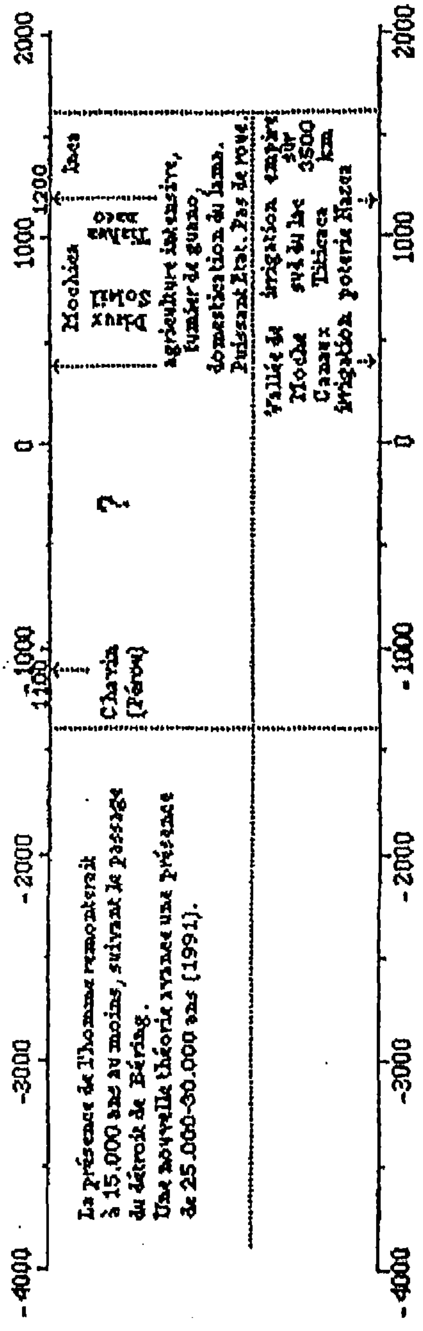


Fig. 35 : Civilisation de l'eau en Amérique du Sud.

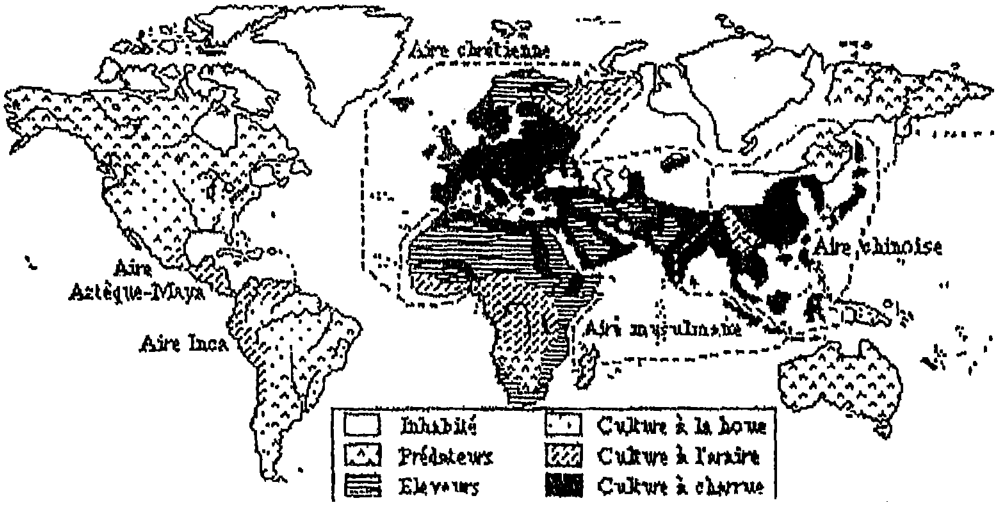


Fig. 33 : Répartition des écosystèmes et modernité de l'humanité en 1492.

indigènes. Un peuplement ibérique, puis européen, se substitua progressivement aux Amérindiens. (voir fig. 34)

L'Amérique du Sud au climat semi-aride possédait une civilisation de l'eau plus récente de mille ans environ, fondée sur l'agriculture pluviale et sur l'irrigation des zones désertiques tant sur la côte du Pacifique que sur le haut plateau andin (altiplano). Les conquérants introduisirent les pratiques agricoles hispano-mauresques. (voir fig. 35)

L'Amérique du Nord, au climat varié, abritait une maigre population de chasseurs semi-sédentaires des plaines, pêcheurs de saumons du Nord-Ouest et cultivateurs sédentaires du Sud-Est et Sud-Ouest organisés en villages (pueblos). La diversité des écosystèmes propres aux régions désertiques favorisait l'utilisation alternative des ressources alimentaires sur une base saisonnière : maïs des fonds de vallée ou récolte du riz sauvage autour des grands lacs en été, chasse de montagne en hiver.

A la différence de l'Amérique du Nord demeurée assez primitive jusqu'à la conquête européenne, les empires de la Méso-Amérique et de l'Amérique du Sud s'édifièrent sur la base de profondes mutations consécutives à l'invention de l'agriculture dès - 1000. Des technologies performantes de culture associées à de vastes travaux d'irrigation avaient été maîtrisées, chemin faisant ; elles avaient débouché sur un régime alimentaire à base de maïs, haricots et courges, complété de tomates, piments, coca, en Méso-Amérique et de patates douces, manice, en Amérique du Sud où lamas, alpacas, cobayes, caractérisaient l'élevage intensif des sociétés andines ; le développement de la céramique, l'essor d'intenses activités minières, artisanales et commerciales traduisaient le potentiel économique de ces sociétés.

dissémination de la connaissance. Dans leur reconquête, les Chrétiens des royaumes espagnols assistés de croisés accourus de toute la chrétienté européenne, rivalisèrent de curiosité émancipatrice et transformèrent Tolède en un grand centre de traduction des ouvrages arabes et antérieurs ; l'Europe, ensommeillée de Moyen âge, puisa à ce carrefour espagnol les ressources scientifiques et techniques qui lui manquaient. Mais, elle se trouva confrontée à une culture hispano-mauresque d'un niveau intellectuel et scientifique très supérieur à ce qu'elle pouvait connaître.

L'émergence de l'Espagne comme grande puissance sous les Rois Catholiques se fait au prix d'un reniement culturel précieux : celui d'un héritage de tolérance religieuse unique au Moyen Age et de démocratie avant la lettre. Néanmoins, dans sa grandeur, l'Espagne prodigua son savoir-faire hydraulique et sa connaissance scientifique de l'eau à l'Europe latine : France méridionale, républiques martimes de la péninsule italienne : Gênes, Pise, Naples, Venise, qui firent le reste. Mais cette Europe, favorisée par un climat privilégié où la pluie suffisait à assurer les récoltes ne tira pas parti de la grande expérience hispano-mauresque de l'irrigation. Elle s'orienta vers l'utilisation de la force motrice de l'eau et s'engagea délibérement dans l'agro-industrie.

Le premier traité d'hydraulique paraît au 16ᵉ siècle en langue espagnole. Attribué à Juanello Torriano, né à Crémone mais résidant à Tolède, ce traité rend un hommage inconscient à l'œuvre hispano-mauresque ; il démontre aussi que la technique hydraulique apportée par les Arabes, plus qu'un relais, constitue une période florissante de la civilisation de l'eau, à l'image des grandes dynasties agricoles de l'antiquité.

Les Maures, de retour sur le sol africain, maintiendront pendant cinq siècles le savoir hydraulique de la splendeur hispano-mauresque mais leur ferveur d'innovation glissera inéxorablement vers l'endormissement.

ETAT DU MONDE EN 1492

Quand les Maures se replièrent au Sud de la Méditerranée pour une longue période de léthargie, les peuples de la péninsule ibérique partirent explorer le Monde par la mer grâce à l'astrolabe et à la boussole nouvellement acquis. Un nouveau continent aparut à l'Ouest : l'Amérique, et les contours de l'Afrique se précisèrent au Sud. En un demi-siècle, la géographie planétaire des continents se dessina tandis que s'instaura la grande ère d'expansion de l'Europe. Le décor de la civilisation moderne de l'eau se mit en place. Désormais, son sort se jouera en Europe pendant un demi-millénaire. Les cartes enregistrèrent ces nouveaux acquis de la connaissance et unifièrent la représentation géographique de notre planète désenclavée où apparurent deux grands continents : Amérique et Afrique, qui doublaient largment la surface terrestre de notre planète. (voir fig. 33)

La découverte de la *Méso-Amérique* au climat humide permit de constater qu'une civilisation de l'eau y évoluait depuis 3.000 ans ; l'économie reposait sur une agricutlure pluviale à technique élémentaire dont le maïs formait la production de base. L'agriculture hispano-mauresque remplaça, en trente ans, les pratiques

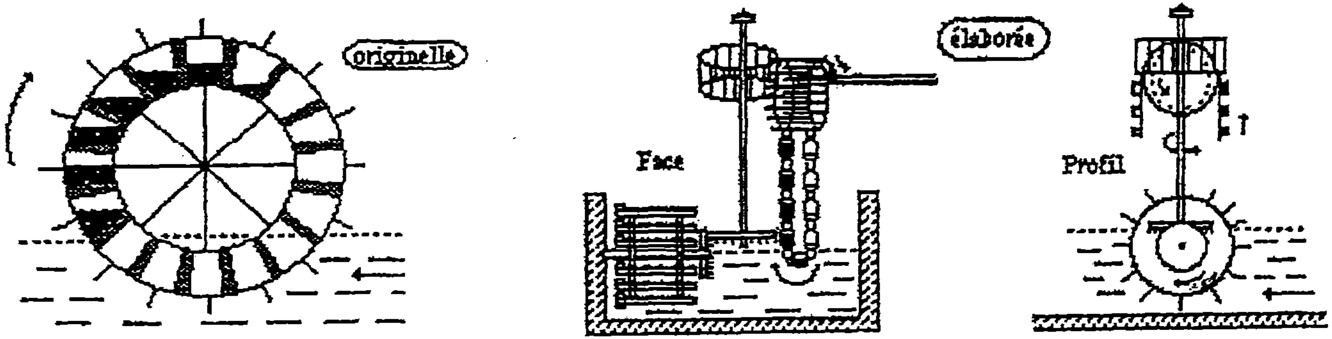


Fig.31 Roue hydraulique à aubes (gauche) et Saqvia automotrice

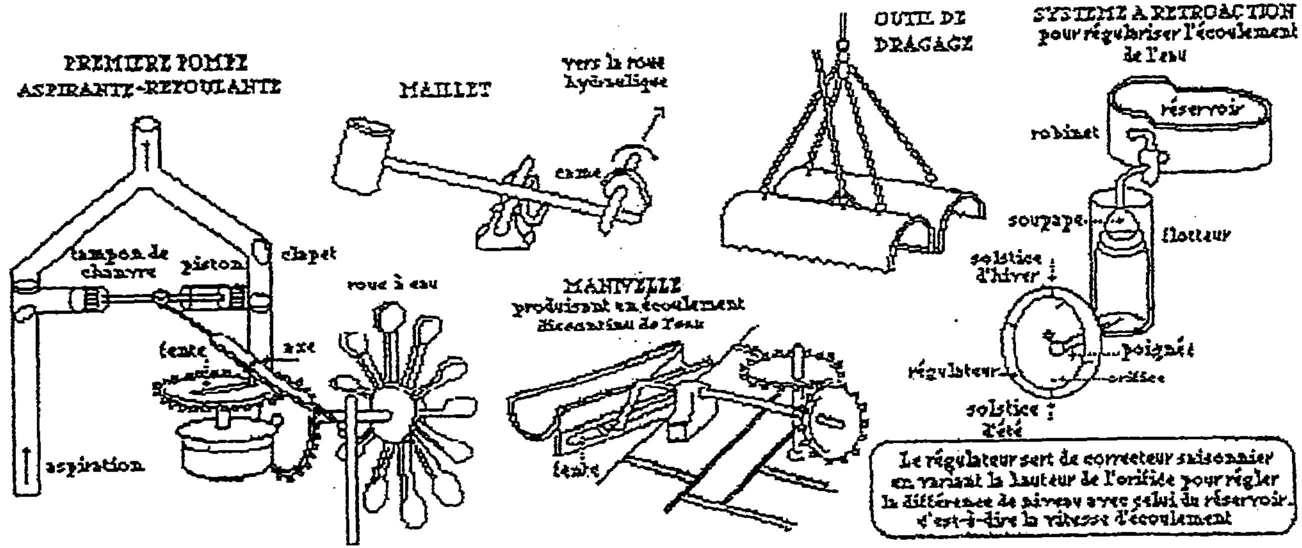


Fig.32 Quelques inventions et innovations hispano-mauresques

elles apparurent en Andalousie au 12e siècle. Ancêtres de la pompe, elles firent miracle. (voir fig. 31)

Comme, en saison sèche, les pales (aubes) risquaient de ne plus plonger dans l'eau, les roues se construisaient, à l'occasion, sur les piles de pont où l'eau était plus profonde. Une autre solution consistait à monter les roues sur les flancs de bateaux mouillés au millieu des cours d'eau (bateau-moulin).

Autres mécanismes ingénieux

La révélation de la force motrice de l'eau fit jaillir bien des idées, concrétisées par les ingénieurs et savants hispano-mauresques. Les créations figurent dans deux traités anciens : le livre des mécanismes ingénieux des trois frères Banu Mussa (9e siècle) et le traité des progrès techniques d'Al-Jazari (fin 12e siècle). Par exemple : (voir fig. 32)

... La pompe, inventée durant la période hellénistique (- 300) sur le principe de la seringue médicale (aspirante), connut une évolution radicale en espagne où la première pompe aspirante-foulante vit le jour.

... La manivelle, utilisée d'abord pour produire un écoulement discontinue de l'eau, s'adapta à la vis d'Archimède, à la poulie cylindrique de treuil de puits, à de petites norias, etc...

... Le système de régulation pour assurer un écoulement constant de l'eau qui actionne les horloges hydrauliques ou clepsydres ainsi que les automates variés qui marquent le passage des heures.

... La came qui imprime un mouvement alternatif au maillet à usage de concassage.

... La drague, sorte de pince actionnée par câble et utilisée pour le dragage des rivières.

4 - Eau des loisirs : Thermes et Jardins

Huit siècles après les Romains, les Maures réintroduisent les thermes dont l'expansion devient irréversible en raison de la grande confraternité ethnique et confessionnelle qui règne alors. Ils forment le centre privilégié des cités et servent de lieu de rencontre et de discussion. La science leur doit beaucoup.

Simultanément, des jardins somptueux ornent les palais et les grandes demeures, à l'image des jardins arabes du Proche-Orient qui surprirent et enchantèrent les Croisés. Cette architecture paysagiste découla de la recherche effectuée dans les jardins botaniques hispano-mauresques qui acclimatèrent tant de plantes exotiques.

Cheminement du savoir hydraulique vers l'Europe latine

Deux processus se conjuguent : les Maures, en phase d'expansion hispanique, apportèrent un savoir et un savoir-faire considérables que la société hispano-mauresque perfectionna et enrichit : Ils firent de Cordoue le centre de

décadence de l'empire et du climat social favorable aux esclaves et aux animaux comme force motrice.

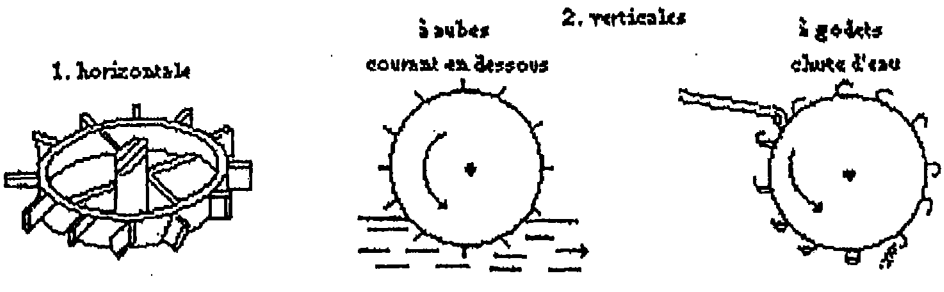


Fig. 30 : Types de roue hydraulique (à force motrice).

Par contre, elle fit une entrée remarquable, au 9e siècle, en territoire hispano-mauresque où elle provoqua la première révolution industrielle (agro-industrie et métallurgie) sur la route de l'Europe renaissante. Grâce aux moulins et autres systèmes mécaniques, l'agro-industrie s'épanouit particulièrement : blé et farine à usage urbain, raisins et vin, olives et huile, lin et toile, mûriers et soie, alfa et papier. Les nouveaux hydrauliciens évaluèrent désormais les cours d'eau en nombre de moulins possibles sur un parcours déterminé. L'unité de jaugeage devint le *potentiel-moulins*.

Moulins hydrauliques

Les premiers moulins de l'histoire comportaient un axe vertical de rotation reliant une roue motrice horizontale à une meule de pierre superposée ; ce type s'accommodait des débits maigres, rapides et changeant des torrents de montagne et convenait à la plupart des sites hispaniques ; certes, le rendement restait médiocre (20%). La roue motrice verticale apparut sur les moulins dès l'invention du *renvoi* d'angle (fig. 29, 4 c) ; ce type et son rendement (40%) convenaient mieux aux cours d'eau des plaines, surtout avec une roue à augets (mue «par-dessus», rendement 60%, fig. 30,2) quoique plus coûteuse à cause de la chute d'eau à créer. Les moulins hispano-mauresques moulurent surtout le blé et diverses autres graines, mais certains servirent à broyer la canne à sucre, décortiquer le riz, fabriquer du papier, fouler des tissus, concasser des minerais, marteler les loupes de fer sortant des fours, d'où le sac dissymétrique de charrue ; l'ingéniosité locale pour les adaptations techniques ne connaissait pas de limites. Quand Cordoue éclipsa Bagdad au 12e siècle avec plus d'un million d'habitants (Paris : 100.000 hab.), les cinquante moulins de la ville installés sur l'Oued el Kebir (Guadalquivir) moulurent jusqu'à vingt tonnes de farine par jour, record mondial, à l'époque, d'une ville dotée, en outre, d'éclairage public (autre record).

Roues hydrauliques à aubes et Saqyias automotrices

Furent-elles inventées en Chine, au Proche Orient ou en Espagne ? En tout cas,

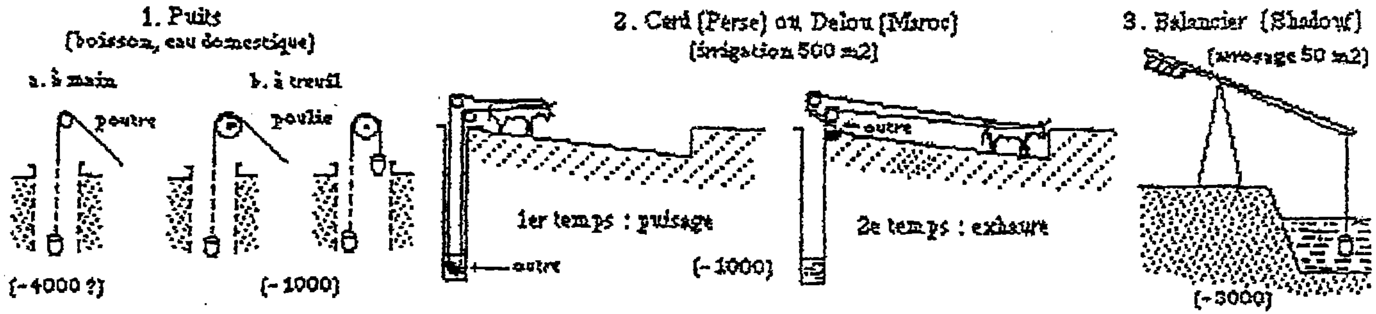


Fig. 28 : Exhaure discontinue de l'eau souterraine (avec date approximative d'origine).

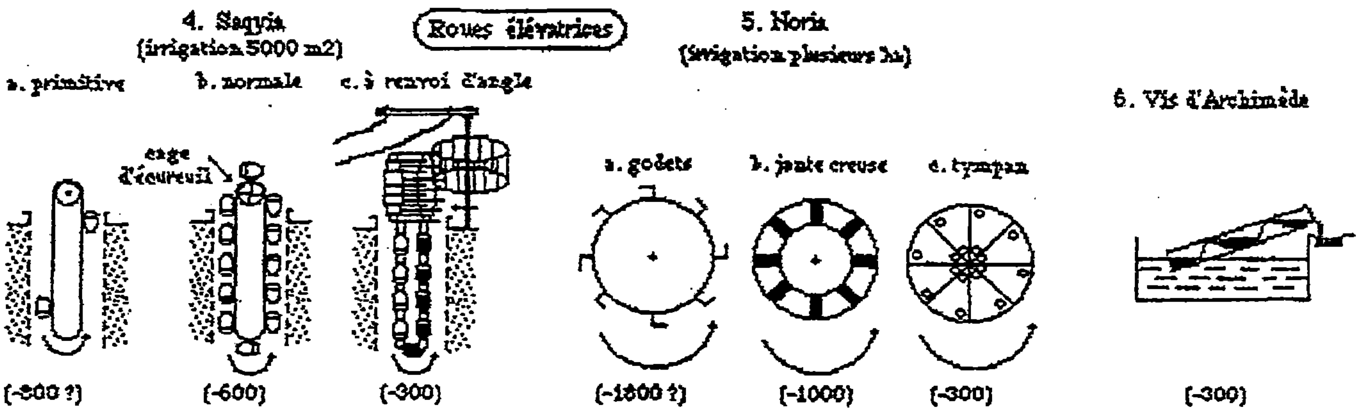


Fig. 29 : Exhaure continue de l'eau souterraine et superficielle (avec date approximative d'origine).

assurait l'alimentation d'une grande famille.

L'implantation des puits requiert une connaissance subjective ou scientifique des lieux dotés d'une nappe phréatique (du grec signifiant : accessible par puits), un savoir-faire pour le creusement et un mode d'exhaure à choix ; la tradition orale et le sourcier jouèrent un rôle déterminant dans la détection des zones favorables à l'implantation d'un puits. Les Arabes, familiers de la zone aride peu dotée de points d'eau naturels, possédaient sans aucun doute une connaissance instinctive du terrain et une habileté supérieure pour la multiplication des puits. Leur apport influença peut-être l'essor de l'agriculture hispanique ; mais, cette hypothèse mérite confirmation car l'étude des écrits arabes dans ce domaine reste à faire. (voir fig. 28)

...Le *shadouf*, d'origine mésopotamienne et égyptienne, permettait l'arrosage d'un petit jardin potager à usage familial. Les plus humbles s'en dotaient. Il exhaurait l'eau d'un puits ou d'une rivière sur une hauteur de 5 mètres. Deux *shadoufs* coexistaient parfois pour le travail de l'homme et de la femme.

...La *saqyia*, de même origine, dérivée du puits à poulie et devenue la première machine élévatoire à débit continue, permettait l'exhaure de l'eau d'une profondeur de 12 à 20 mètres. Elle s'adressa, au début, à une classe aisée mais provoqua néammoins une grande impulsion dans l'agriculture irriguée. Elle devint la plus utile et la plus utilisée des machines hydrauliques connues et améliorées par l'Islam. Il en restait 25.000 en Espagne vers 1950. (voir fig. 29)

...La *noria* concernait l'eau de surface et la relevait de 2 m avec un homme, de 6 m avec un bœuf. Plus tard, l'énergie maîtrisée de l'eau alliée à la noria permit une élévation de 20 m en des cas demeurés rares (automotrice).

... La *vis d'Archimède* relève l'eau de 1 à 2 m seulement, elle servait dans les réseaux d'irrigation et dans les mines dûment exploitées dès le 10e siècle pour le développement de la métallurgie : socs de charrue, etc...

Ce développement rapide de l'hydraulique à usage agricole s'accompagna de l'introduction de cultures idoines : canne à sucre, riz, agrumes, aubergines, artichauts, coton et, au Sud, banane, palmier, henné, safran, cumin, coriandre, et autres épices ; la première production d'épices en Europe porta un sérieux coup au commerce dominé par les Portugais, Hollandais et Vénitiens. Les cultures indigènes s'étendirent : céréales, raisins, olives, figues, cerises, pommes, poires, grenades, amandes. La renaissance hispano-mauresque de l'agriculture devint une réalité.

3 - *Energie hydraulique*

Les Chinois comprirent, en premier, la force et le pouvoir moteur de l'eau en voyant tourner une noria au repos (- 400 ?). La roue hydraulique (motrice, par rapport à la roue élévatrice) transita par l'Inde et apparut au Proche Orient en - 300. Elle fit une incursion timide, sans lendemain, au Nord de la Méditerranée : Péninsule romaine (100 - 300), Gaule méridionale (Barbegal, 400), sans doute en raison de la

D'importants traités sur tous les aspects de l'agriculture furent publiés (Ibn Bassal, Ibn Hayyay, Ibn Wafid, etc...). De même, le premier traité *d'hydronomie* ou des eaux cachées apparut à cette époque ; il émanait d'Al Karagi, né non loin de la mer Caspienne mais qui vécut à Bagdad, puis composa ce traité précurseur de l'hydrogéologie et de l'exploitation des eaux souterraines, en 1017 à Isfahan, peu avant sa mort ; à son époque, il fut le plus grand spécialiste des aqueducs souterrains ou *qanats*. Il écrivit, en introdution : «Il n'y a pas de plus beau sujet, ni d'art plus utile, plus profitable que l'exploitation des eaux souterraines. Ce sont elles qui rendent possibles la culture du sol et la vie des habitants», propos pertinents d'un homme de zone aride.

Apport et innovations technologiques

Les secteurs majeurs de l'économie étaient l'agriculture, l'industrie et le commerce. L'ascension de la civilisation islamique s'accompagna d'une révolution agricole due principalement à l'irrigation et à la mécanique induite : machines élévatoires d'eau, pompes, moulins hydrauliques, horloges à eau, fontaines, etc... Le génie civil, l'arpentage, la construction de barrages, canaux, systèmes d'irrigation, ponts, firent de grands progrès. L'apport s'opéra du paysan au calife, tandis que l'innovation constitua le patrimoine commun de la nouvelle culture hispano-mauresque. Pour juger d'un héritage reçu ou à transmettre, il convient d'en dresser l'inventaire.

1 - *Ouvrages de travaux publics*

...*Le barrage*, d'origine mésopotamienne et égytienne (- 3000), existait en Espagne grâce aux Romains qui construisirent deux ouvrages près de Mérida (- 25). La présence mauresque se traduisit par une relance de ce mode de captage.

... Les *canaux* connurent le même renouveau, surtout dans le bassin du Guadalquivir et la région de Grenade. L'imagination technique hispano-mauresque les dota d'organes élaborés de commande : vannes, écluses, partiteurs, etc...

...Les *aqueducs* de petite dimension et de types variés (plus de 20) pour le franchissement de vallées, de lits de rivière ou de torrent, prirent un essor considérable, plus orienté pour l'eau d'irrigation que pour l'eau urbaine.

...*Les qanats*, chef-d'œuvre de la pensée persane et de la technique islamique, émaillèrent le territoire hispano-mauresque et décidèrent notamment du sort de Madrid choisi par Phillippe II pour capitale au lieu de Tolède. La construction des *qanats* était confiée à une corporation de spécialistes qui se transmettaient le secret de la méthode et du savoir-faire.

2 - *Systèmes élévatoires*

Six types apparurent en Espagne, dès le 9e siècle (fig. 28 - 29) :

...Le *puits* à exhaure par traction humaine, assurait l'eau de boisson et les besoins domestiques.

...Le *cerd* ou *delou*, à exhaure par traction animale, d'origine indienne et persanne, équipait le puits à poulie ; il permettait l'irrigation d'un petit champs et

étendirent la portée ; ces disciplines atteignaient leur apogée quand les Européens commencèrent à s'y intéresser (1100). Les traités des ingénieurs de l'Islam : Banu Mussa, Taqi al-Din, Al-Jazari, Ridwan, etc., exercèrent une grande influence autour de la Méditerranée (moulins à eau, à vent, clepsydres, etc.).

Dès le 10e siècle, les Hispano-Mauresques prennent conscience de l'originalité de leur science et de l'héritage dont elle a bénéficié ; car, «la conscience d'un héritage n'empêche nullement l'affirmation d'une science contemporaine», disait ar-Razi. (voir fig. 26)

Cordoue devient un nouveau pôle de la culture, à l'égal de Bagdad, et atteindra son apogée au 13e siècle, alors que Bagdad se disperse avant de s'éteindre au 14e siècle.

Science de l'eau

Dans le domaine de l'eau, la civilisation islamique transmit l'héritage scientifique des Grecs et le génie hydraulique des Romains, complétés par les acquisitions des cultures de l'Asie persane, transoxiane et indienne. L'irrigation existait depuis l'Espagne romaine et wisigothe. Mais les Maures l'améliorèrent, l'organisèrent sous une autorité centrale, la codifièrent et en développèrent l'usage en fonction des connaissances acquises au Proche-Orient sur les façons de conserver et distribuer l'eau. Ensuite, ils enrichirent la science théorique en étroite liaison avec les applications pratiques. La science et la technologie islamiques, étroitement liées, résultèrent d'efforts constants pour satisfaire les besoins variés de la société et améliorer la qualité de vie.

La science de l'agriculture et de l'irrigation se développa particulièrement ; l'agronomie et la pédologie ou étude des sols, de même que les premiers jardins botaniques destinés à la recherche, apparurent en province hispano-mauresque. Innovation agronomique aux conséquences inattendues en Europe, l'assolement

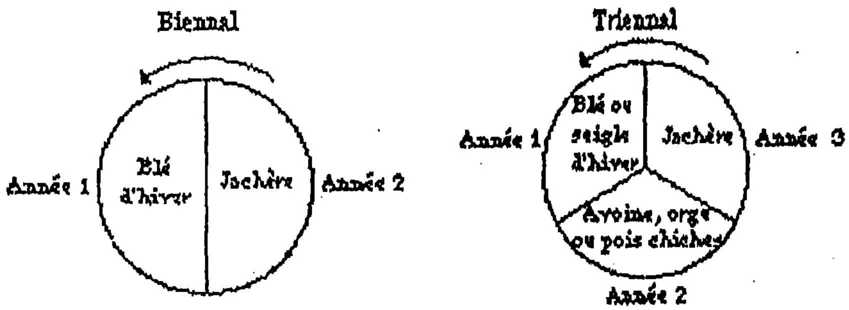


Fig. 27 : Assolement biennal et triennal.

triennal remplaça le traditionnel biennal. Outre les gains de productivité de 50% environ, la surface cultivée s'est accrue d'un tiers. En outre, cette nouvelle pratique agraire permet de fournir l'avoine aux animaux de traits et d'améliorer l'alimentation humaine en orge et légumes de printemps.

Expansion arabe (622 - 732)

Les premiers musulmans étaient originaires du centre commercial de la Mekke et de l'oasis agricole de Médine. Mais la force mise au service de la grande expansion arabe provenait essentiellement des bédouins du désert, animés d'une foi nouvelle et sans cesse préoccupés par la quête de l'eau.

En quinze ans, la Péninsule Arabique et tous les centres intellectuels du Proche-Orient passèrent entre les mains d'un peuple de désert, avide de connaissance et de savoir. Ce peuple découvrit et assimila d'instinct toutes les techniques hydrauliques élaborées en Mésopotamie, recueillit la science de l'*hydronomie* consignée dans les manuscrits. Il en fit son bagage pour une nouvelle poussée vers l'Ouest et le complèta au passage en Egypte. (voir fig. 25)

L'expansion gagna le Grand Maghreb (670) et assura la domination arabo-islamique sur le peuple indigène d'origine berbère et africaine. L'amalgame de ces populations reçut le nom de Maures (ou Sarrasins). Il ne restait plus qu'à franchir le détroit dénommé Jebel Tarik (Gibraltar) en 711 et à occuper les trois-quarts de la péninsule ibérique pour fonder une culture hispano-mauresque (722).

Au plan géopolitique, l'Islam réussit l'exploit d'unir, en une seule communauté et en moins d'un siècle, les pays s'étendant des confins de l'Inde à l'Atlantique. Cette unité assura la liberté de circulation et de commerce de la Chine (route de la soie) à l'Espagne.

Fondation de la culture hispano-mauresque

Le développement des connaissances scientifiques et techniques crée une histoire continue dont la science arabe constitua une étape importante. Dans leur expansion, les Arabes apportèrent trois ingrédients importants : l'Islam, la langue, un gouvernement centralisé, Seul, manquait un quatrième ingrédient : une société aux traditions enracinées dans une culture.

Il fallut près de deux siècles (623 - 813) pour voir apparaître des scientifiques au sein de la classe cultivée du Proche-Orient. Les premiers textes scientifiques en Arabe émanent du Grec traduit en Syriaque par des traducteurs chrétiens (ex : Hunayn Ibn Isaac) qui possédaient ces langues savantes, puis traduits en Arabe par un disciple ; certains ouvrages d'astronomie proviennent du Sanskrit de l'Inde. Dans le même temps, le papier, d'origine chinoise, parvient à Bagdad et développe un véritable marché du livre.

Les sciences islamiques se divisaient en deux grandes catégories : langue arabe et religion, sciences rationnelles ou philosophiques dites *sciences 'ajam* (non-arabes) provenant des civilisations de Mésopotamie, Egypte, Perse, Syrie. Ainsi, contrairement à la science moderne, la science islamique faisait partie intégrante de la philosophie, concept remontant à Aristote. Les arabes ne se contentèrent pas de transmettre simplement la pensée grecque, ils furent les authentiques continuateurs de Platon et d'Aristote ; ils maintinrent en vie les disciplines enseignées et en

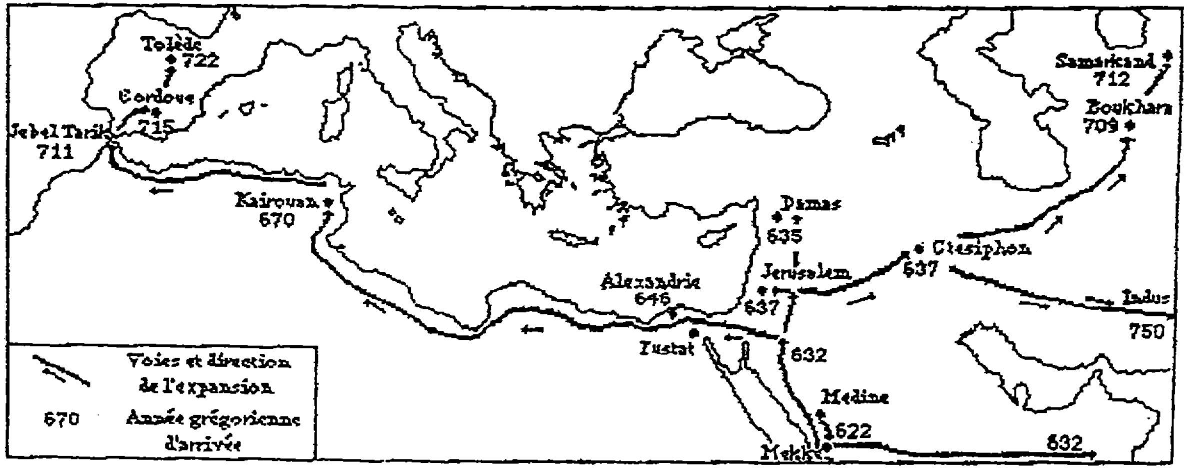


Fig. 25 : Histoire et géographie de l'expansion arabo-islamique.

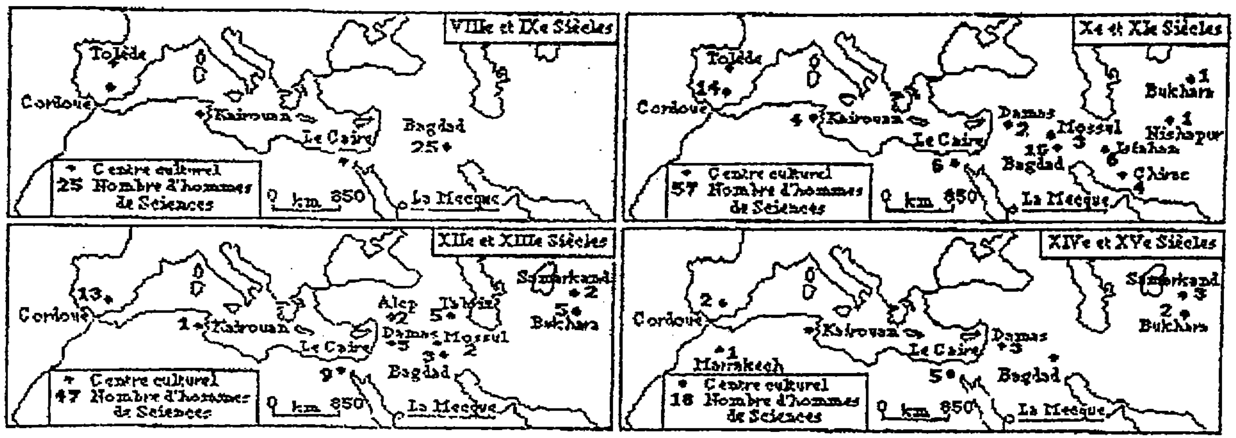


Fig. 26 : Hommes de science dans la communauté islamique.

les instruments qui maîtriseraient l'eau et la rendrait docile à l'usage. Il inventa ainsi les techniques d'aménagement et d'utilisation de l'eau, en un mot, *l'hydraulique*.

Les réseaux d'irrigation apparaissent vers (- 700), d'abord à petite échelle, plus tard à grande échelle (- 5000), avec leur cohorte de digues de dérivation ou protection contre les crues, canaux, partiteurs, ponts, etc... La navigation et le transport lourd par voie fluviale se développent à partir de (- 2700). S'il reste difficile de fixer l'origine du puits d'exhaure d'eau, l'histoire des systèmes élévatoires apparaît plus clairement : *shadouf* (- 4800), *saqyia* et *noria* (- 2200). Des vestiges de barrages datent de (- 3000) en Jordanie. Les adductions et réseaux de distribution d'eau urbaine commencent vers (- 2000). Codes et lois sauvegardent l'usage de l'eau et protègent les acquis hydrauliques à partir de (- 1800) ; ils se répandront et se répèteront par la suite. Les premières horloges hydrauliques marquent l'heure en (- 1600). Des ports maritimes se construisent en (- 1500). Les réseaux de drainage commencent à se creuser en (- 1300). Le *qanat* ou aqueduc souterrain fait une entrée remarquable vers (- 1000). Le premier canal maritime entre en service à Suez (- 700) entre Méditerranée et Mer Rouge tandis que le canal de Corinthe avorte en (- 300). L'aqueduc symbolise la magnificence mésopotamienne vers (- 700) ; il entre ensuite à Athènes et à Rome tandis que se développe le réseau d'égouts (- 300). Les pompes à incendie se développent dès (- 200). Les machines mues par la force motrice de l'eau font une timide apparition en (- 100) en Occident latin, mais la pratique forcenée de l'esclavage les renvoie à l'oubli. Le premier barrage-voûte voit le jour en Provence avec la nouvelle ère.

Le besoin d'eau devenant impérieux, la science liée à l'eau voit le jour dès (- 2600) par la mesure et la consignation des niveaux d'eau du fleuve (hydrométrie par nilomètres), puis à partir de (- 2000) par le truchement de la mathématique, géométrie, astronomie (calendrier). La pluviométrie intervient vers (- 1000) et sert d'abord à déterminer les taxes. Peu après, les Chinois suivis par les philosophes omniscients de Grèce (- 600) élaborent la véritable science de l'eau en concevant l'idée du cycle de l'eau.

Dans le domaine de l'hydraulique, nos ancêtres conçurent et réalisèrent la partie majeure. Il restait à diffuser et à perfectionner, mais peu à innover. Dans le domaine de la science de l'eau, l'essentiel restait à faire. Alors intervint l'expansion arabe et son apport hispano-mauresque.

L'APPORT HISPANO-MAURESQUE (622 - 1492)

Histoire de la relation hispano-mauresque

Elle s'inscrit pratiquement dans un millénaire entre 500 et 1500. L'expansion de l'Islam vers l'Occident trouva son aboutissement dans une péninsule ibérique, alors, sous l'emprise d'un royaume Wisigoth décadent. (voir fig. 24)

Aux plans géographique et historique, le déroulement de la relation hispano-mauresque s'inscrivit en reconquête territoriale provoquée par la confrontation des religions. Au plan culturel, l'harmonie et la tolérence ambiantes permirent la constitution d'un patrimoine enrichissant pour l'Europe naissante.

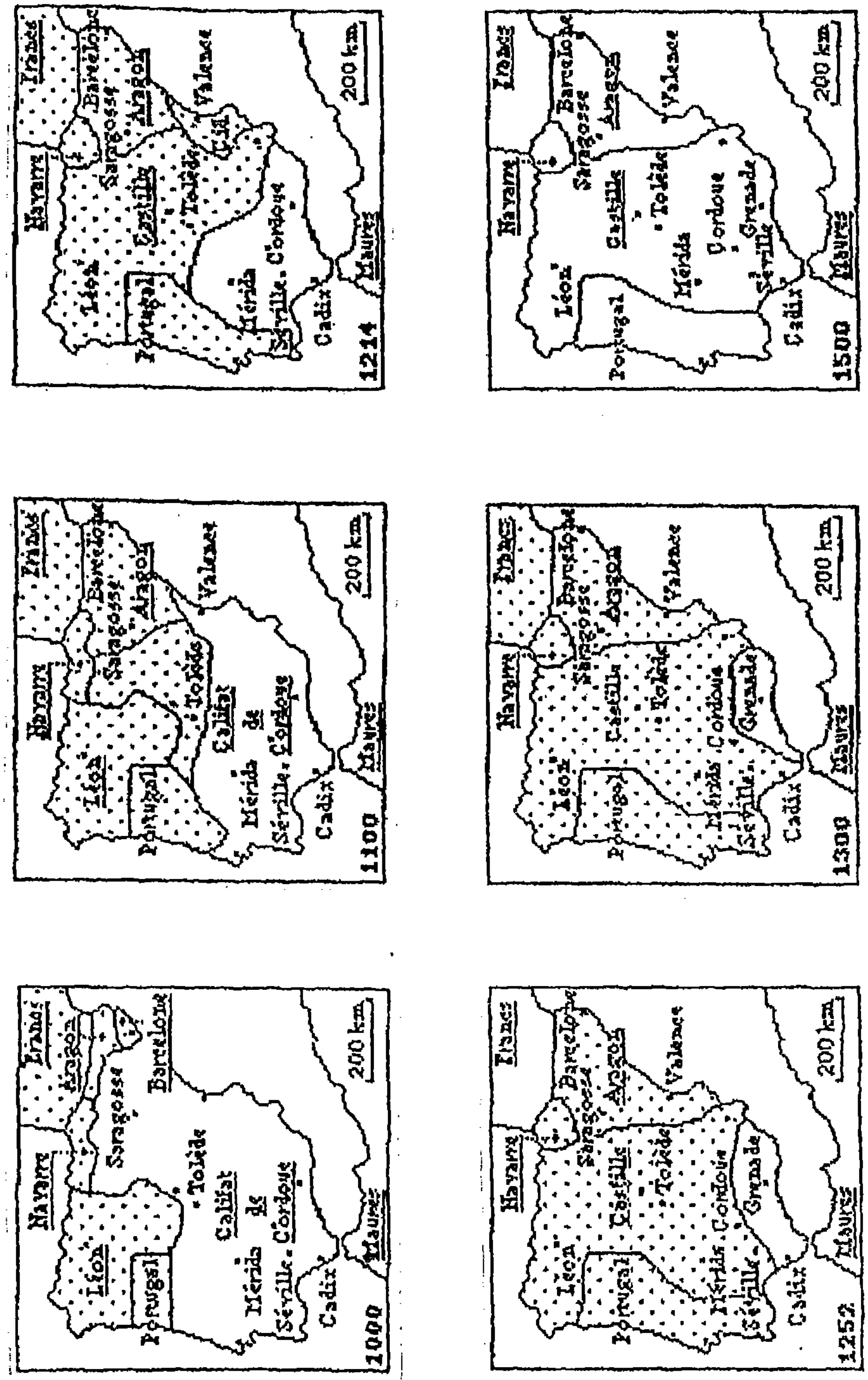
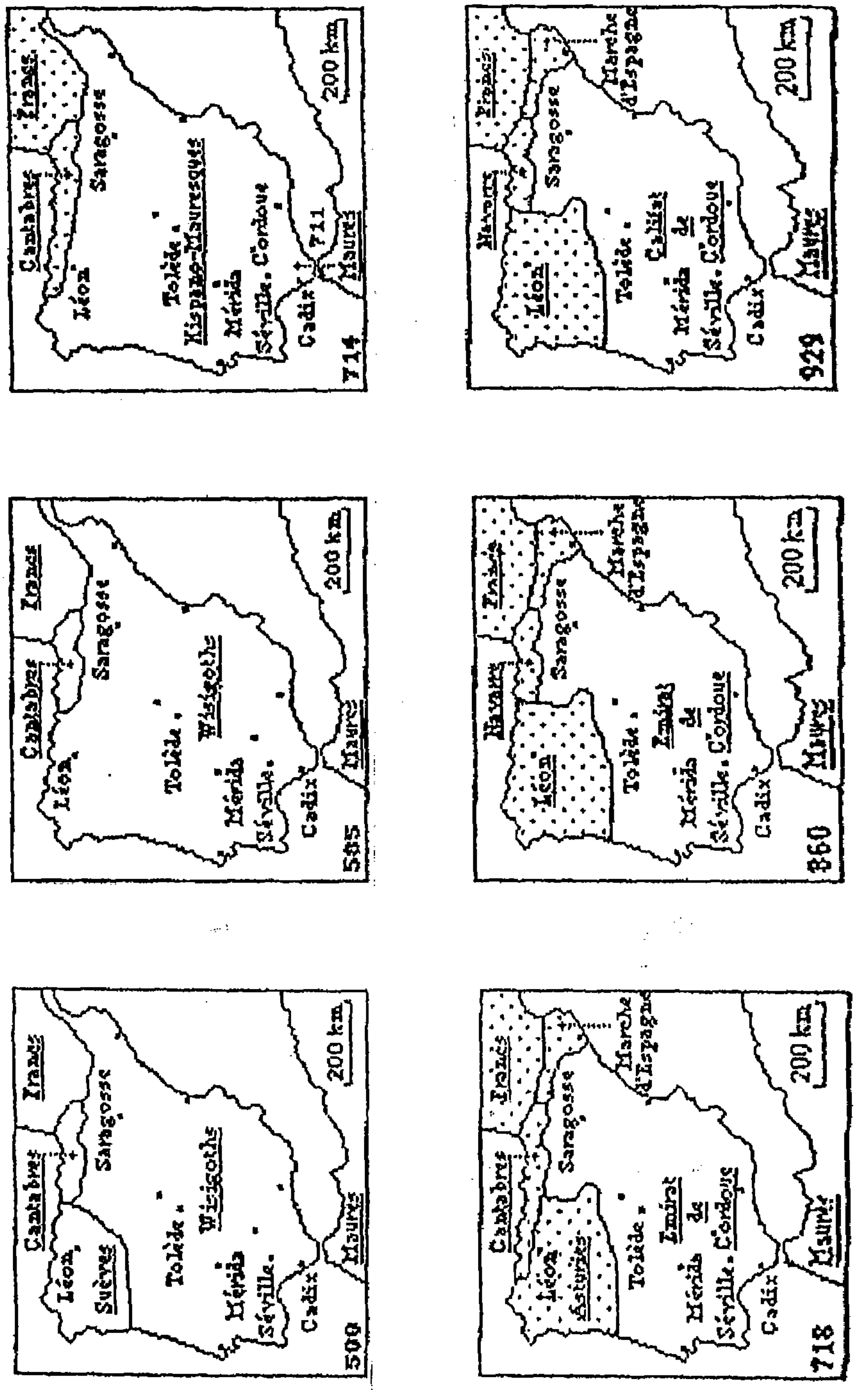


Fig. 24 : Le millénaire historique et géographique de la relation hispano-mauresque.


714
Cantabres
Francs
Léon
Saragosse
Tolède
Hispano-Mauresques
Mérida
Séville
Cordoue
Cadix
711
Maures
200 km
585
Cantabres
Francs
Léon
Saragosse
Tolède
Wisigoths
Mérida
Séville
Cadix
Maures
200 km
509
Cantabres
Francs
Léon
Suèves
Saragosse
Tolède
Wisigoths
Mérida
Séville
Cadix
Maures
200 km
929
Navarre
Francs
Léon
Saragosse
Marche d'Espagne
Tolède
Califat de Cordoue
Mérida
Séville
Cadix
Maures
200 km
860
Navarre
Francs
Léon
Saragosse
Marche d'Espagne
Tolède
Emirat de Cordoue
Mérida
Séville
Cadix
Maures
200 km
718
Cantabres
Francs
Léon
Asturies
Saragosse
Marche d'Espagne
Tolède
Emirat de Cordoue
Mérida
Séville
Cadix
Maures
200 km

Rome se fonda par les armes (- 750/363) sur les civilisations étrusques et grecques. Les Romains, doués du génie de l'administration et d'une grande habilité encyclopédique, ne firent pas progresser la science transmise par les Grecs ; ils se contentèrent de récolter les techniques hydrauliques de leur temps et de former des ingénieurs. L'évolution de la science en Europe marqua un temps d'arrêt de quelques 800 ans, après la grande époque de la Grèce antique. Heureusement, les Musulmans surent recueillir, exploiter la science des Grecs et l'infiltrer de nouveau en Europe pour permettre la grande renaissance scientifique du 16ᵉ siècle.

Par contre, la ville de Rome disposait du meilleur aménagement hydraulique du Monde, et en jouit encore aujourd'hui. L'eau de source, amenée par de longs aqueducs, alimentait de multiples fontaines et de nombreux bains publics par un immense système de distribution doublé d'un système analogue d'assainissement ; en outre, beaucoup de citoyens bénéficiaient d'une alimentation en eau et d'un tout-à-l'égout individuels. Au cours de la conquête de leur vaste empire, les Romains laissèrent ainsi la marque de leur génie hydraulique.

L'intermédiaire gréco-syriaque (412 - 640)

La fin de Rome n'interrompit pas le flux de la science et de l'hydraulique. Le christianisme, par Athènes et Constantinople, et les Gréco-Romains chassés d'Alexandrie retransmirent l'héritage au Proche-Orient. Le grec et le syriaque, langue sémitique, devinrent des langues de culture et de transcription dans les centres

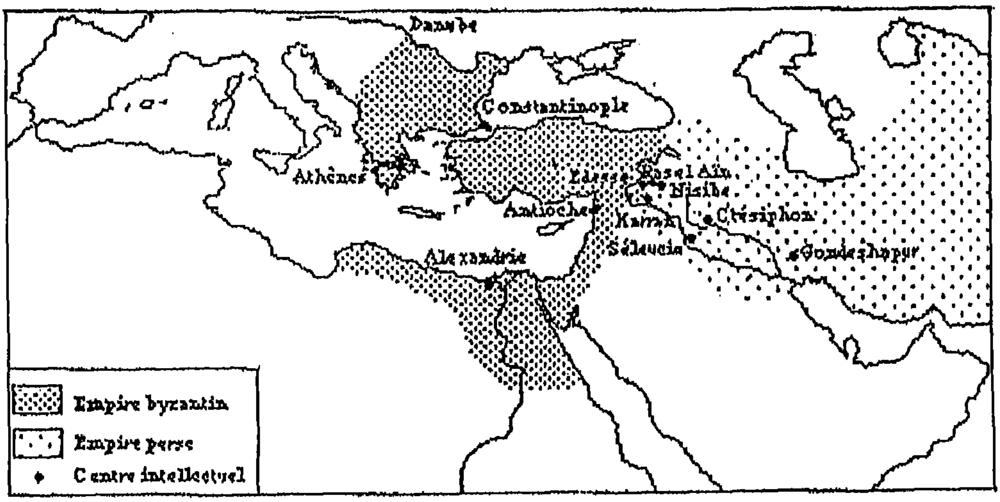


Fig. 23 : Le Proche-Orient avant l'expansion arabe.

culturels. Le christianisme abandonna les sciences rationnelles pour obéir aux Ecritures et à la doctrine ; il refoula les savants vers la Perse et enferma les manuscrits dans les coffres d'où ils ne sortirent qu'à la venue de l'Islam.

Etat de la civilisation de l'eau issue de l'antiquité

Depuis la découverte de l'agriculture pluviale par la femme du berger (- 8000) et de l'irrigation qui s'ensuivit, l'homme s'ingénia à établir les systèmes et à construire

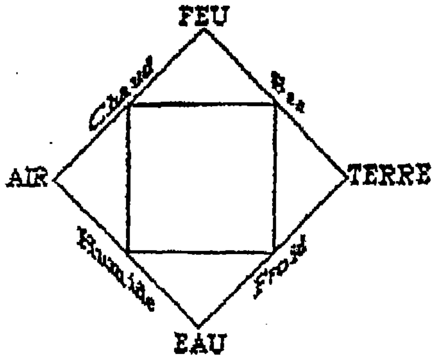


Fig. 21 : Les 4 éléments fondamentaux de la matière.

Son élève (-300), fondateur du Lycée, adopta la théorie d'Empédocle (-500) affirmant que toute matière se composait de quatre éléments interdépendants : eau terre, air, feu. Il reprit les idées d'Anaxagore pour postuler la séquence évaporation-condensation-précipitation, ébauche du cycle de l'eau : mais cela lui paraissait insuffisant pour expliquer l'écoulement des rivières ; aussi expliqua-t-il la naissance des eaux par la condensation de vapeur d'eau dans le sous-sol.

La science appliquée à l'eau suivit ; à Syracuse, Archimède (- 287) se vit attribuer une vis-sans-fin destinée à élever l'eau à faible hauteur, encore utilisée de nos jours ; Ctesibios (- 200) inventa à Alexandrie la pompe aspirante et l'horloge à eau ou clepsydre, où un ingénieux système de siphon maintenait une constante pression d'eau, conférant à l'horloge une précision raisonnable. En outre, les conquêtes d'Alexandre (- 356) permirent d'assimiler la technologie hydraulique élaborée en Egypte, Mésopotamie, Perse, Indus et Inde.

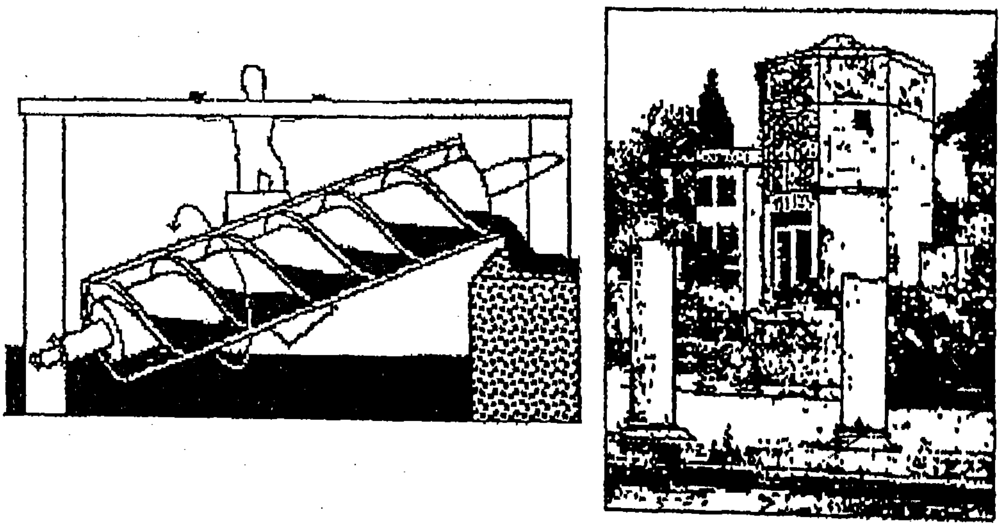


Fig. 22 : La vis d'Archimède (à gauche) et une clepsydre (à droite).

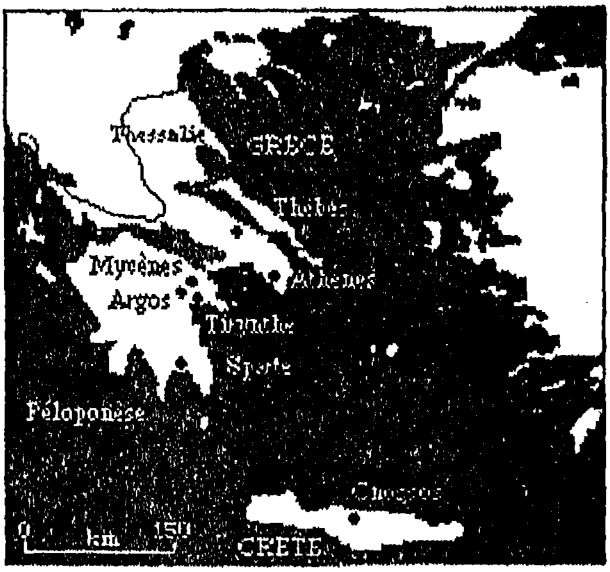


Fig. 20 : Les premières civilisations européennes : Crête et Grèce.

civilisation crêtoise (- 1400). L'enrichissement fit s'épanouir les villes qui se dotèrent d'une alimentation en eau et d'un système de distribution par fontaines publiques.

L'invasion dorienne venue de Nord (- 1200) provoqua une période de ténèbres de quatre siècles. Mais, l'agriculture pluviale reprit ses droits en (- 800) ; une société de petites communautés agricoles de 5.000 habitants environ se groupa autour de citadelles dirigées par des rois et, dans chaque vallée, sous l'autorité d'aristocrates, à la manière des Mycéniens. La Grèce devint une mosaïque de petits Etats (150 au minimum). La langue et l'écriture demeuraient la seule identité grecque. Bientôt, l'agriculture ne produisit plus assez de céréales pour une population en expansion. L'émigration et la colonisation par fondation de cités commencèrent (- 750) vers l'Ouest ; l'installation se fit dans les espaces laissés libres par les Phéniciens : Sicile, Italie et France méridionales, Libye, Afrique du Nord ; vers l'Est, les Grecs occupèrent les îles et le pourtour de la mer Egée. en (- 500), la Grèce devenait importatrice de blé et de bois et n'exportait plus que le vin et l'huile.

Vers cette époque (- 600), la science académique de l'eau voyait le jour à propos de l'étude de l'Univers, avec les premiers savants venus des rives orientales de la mer Egée : Thalès de Milet (- 700) faisait de l'eau la substance primitive d'où tout avait été tiré. D'après lui, la mer alimente les fleuves par le vent qui pousse l'eau dans le sous-sol ; elle remonte ensuite par des circuits internes à la terre, sous la pression des roches. Cette théorie s'appuyait, sans doute, sur un phénomène inexplicable, encore visible de nos jours : sur l'île de Céphalonie, la mer s'écoule dans une petite doline du littoral sans jamais la remplir. Platon (-400), fondateur de l'Académie, complète cette approche en reprenant le mythe du Tartare cité par Homère : goufre le plus profond de toute la terre, les fleuves y prennent naissance et y reviennent.

aux deux grands pôles d'épanouissement de la civilisation de l'eau. Le fleuve Houang-ho, le plus prolifique de la Tere en limons, dispense une irrigation généreuse et fertile ; organisée par trois dynasties (- 700 à - 200) et stimulée par trois autres (- 200 à 500), cette irrigation provoqua non seulement la richesse mais encore une expansion démographique unique au Monde. (voir fig. 19)

Avec les dynasties, les progrès hydrauliques s'accélèrent : grands canaux de transfert d'eau sur le Houango-ho, digue-barrage submersible de dérivation sur le Yang-tseu (- 1000), moulin rotatif à force hydraulique (- 400) dont la bielle est liée au moulin (- 100), sondeuse par battage à trépan en acier forant jusqu'à 700 mètres pour le gaz et l'eau salée (- 200), roue hydraulique horizontale (- 100), la même actionnant une soufflerie métallurgique (100), la même avec soufflet incorporé (1300).

Dans le domaine de la science de l'eau, les Chinois demeurent des précurseurs : dès - 1200, ils font des observations météorologiques : en - 900, ils émettent une conception dynamique du cycle hydrologique ; en - 200, ils enregistrent les données pluviométriques. En tout cas, les découvertes chinoises anticipent de plusieurs siècles, voire dix siècles les mêmes découvertes en Europe. Et cependant, la route de la soie à travers les steppes d'Asie Centrale s'ouvrit en - 200 jusqu'à la Méditerranée.

En *Occident*, **la Crête** fait ses premiers pas en (- 300) avec une agriculture essentiellement pluviale où dominent l'olivier et la vigne, assortie d'une irrigation à petite échelle à partir de grandes sources kastiques et des rivières conséquentes (plaine de Messara). La mer environnante encourage les contacts et le commerce extérieur des ressources agricoles avec l'Egypte, Chypre et la Grèce, car les Crêtois perfectionnèrent la navigation maritime, inaugurée par les Egyptiens sur Byblos vers (- 2500 et par les voiliers des Cyclades vers (- 2000).

L'art, l'écriture syllabique et le progrès économique et social avaient conduit l'architecture à des réalisations impressionantes : palais au système d'aération inégalé, centres économiques et administratifs (- 2000). Ainsi se fondèrent la dynastie Minoenne sans soldatesque ni remparts et la première civilisation européenne. Celle-ci prit fin vers (- 1400), sans doute, à la suite d'une grande catastrophe naturelle, car la Crête est soumise à une seïsmicité notoire. Les Mycéniens du Péloponèse se substituèrent aux Crêtols. (voir fig. 20)

En ***Grèce***, l'économie traditionnelle des céréales de la plaine de Thessalie, fondée sur la culture pluviale, assurait la subsistance de la population en (- 3000) et s'étendait ainsi jusqu'au Péloponèse. Sous l'influence de la Crête, elle fit place à la première économie agro-industrielle où entraient des cultures riches ; olivier (huile) et vigne (vin). Vers (- 2500), cette agro-industrie assurait l'entretien d'un palais dans la plaine d'Argos et conduisit à la construction de Cités-Etats, tels Mycènes, Argos, Tirynthe (- 1500). L'irrigation se développait au Sud d'Argos à partir des grandes sources karstiques de Lerne dont l'hydre mythologique symbolisait sans doute les moustiques et la malaria, première indication de cette maladie liée à l'irrigation. Les continentaux tirèrent le meilleur parti du commerce maritime libéré par l'écroulement de la

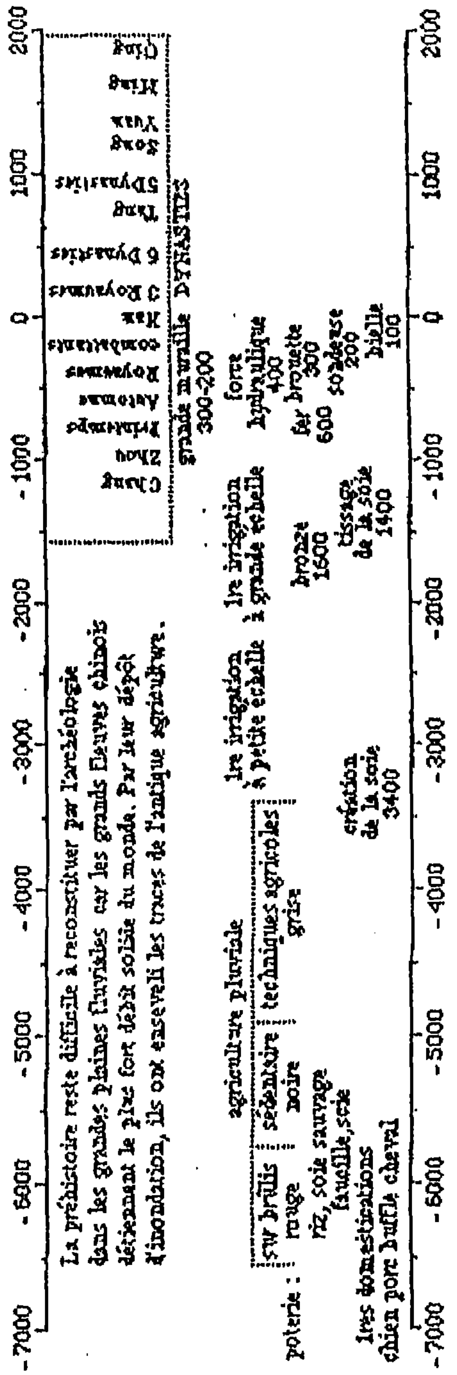


Fig. 19 : Histoire antique de l'usage de l'eau en Chine.

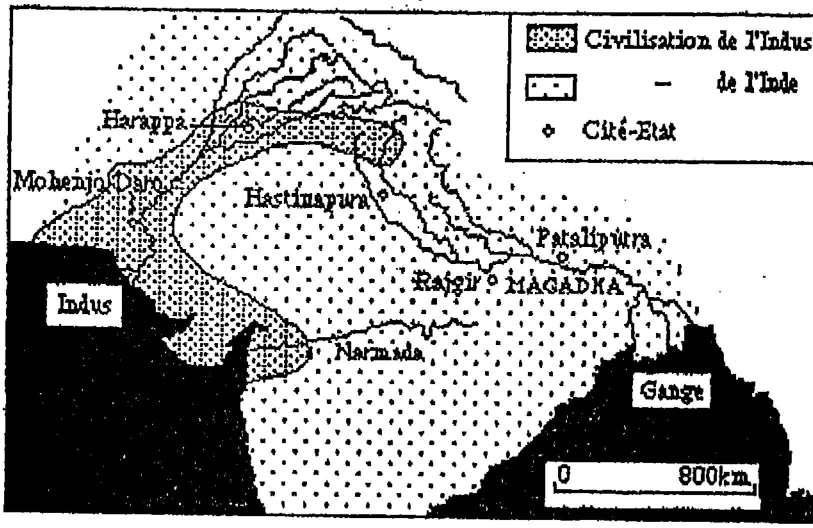


Fig. 17 : Les civilisations de l'Indus et de l'Inde.

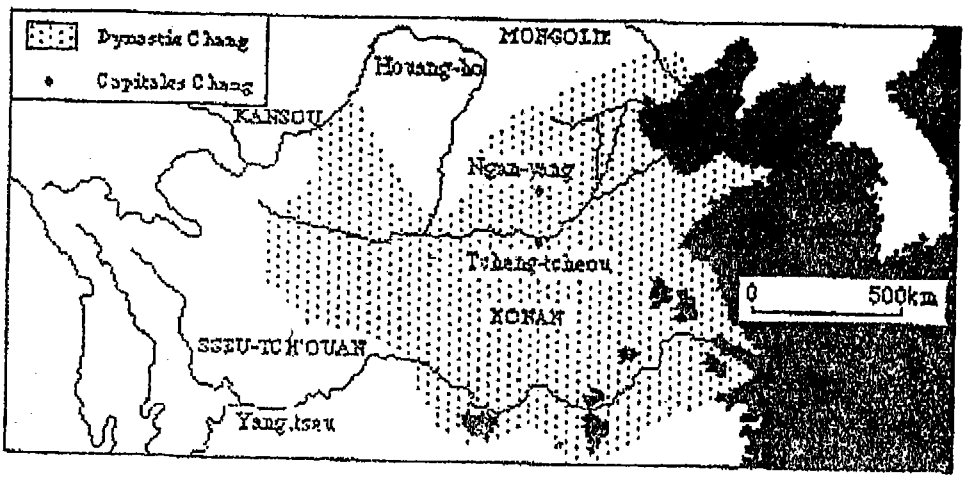


Fig. 18 : Origine de la Civilisation chinoise.

Elle forma ainsi le berceau de la civilisation, de l'irrigation organisée du riz, de la domestication du chien, porc et buffle (- 6.000), de la première transition démographique et des premières dynasties (Chang - 1.600) nées de l'irrigation. Par le truchement de l'agriculture pluviale et irriguée, la Chine en Asie Orientale et la Mésopotamie en Asie Occidentale connurent, sans doute, une civilisation contemporaine et une évolution identique ; ces deux régions de la planète s'identifient

En 1970, l'Iran disposait encore de 22.000 *qanats* totalisant 275.000 km et débitant 18 millions de mètres-cube par an, capables d'irriguer 1,2 million d'hectares.

La civilisation de l'*Indus*, dont l'origine préhistorique reste obscure (- 4000 ?), s'épanouit vers - 2300 grâce à l'irrigation de plus d'un million d'hectares dans la vallée alluviale du fleuve, entre les cités-Etat de Mohenjo-Daro et d'Harrape. A l'instar de la Mésopotamie et de l'Egypte, l'irrigation s'opérait sous un pouvoir et un contrôle politique (voir fig. 16) centralisés. L'importance accordée à l'alimentation en eau des agglomérations, à la distribution et à l'assainissement constitue la grande innovation de cette civilisation. Chaque maison possède une salle de bains bien aménagée, des toillettes avec siège en brique, un système d'égout et un puits pour l'eau potable. Les bains publics des grandes cités servaient sans doute aux immersions rituelles. L'ancienne cité de Mohenjo-Daro est construite sur un plan méthodique, avec des rues se coupant à angle droit et des maisons ouvertes sur l'extérieur. On y trouve aussi des greniers à grains bien adaptés. (voir fig. 17)

La civilisation de l'*Inde* représente l'extension orientale et le prolongement de celle de l'Indus vers - 1500. Sous l'influence des Indo-Aryens, cavaliers nomades venus des steppes septentrionales pour se substituer à la civilisation de l'Indus, une économie pastorale et une agriculture pluviale s'installent dans la vallée du Gange, suivies aussitôt par l'irrigation au long des berges du fleuve. Elles provoquèrent le développement de grandes cités : Hastinapura, Rajgir. Les habitants vivent du fleuve pour l'irrigation des champs et comme axe de communication, assurant ainsi l'uniformité de la civilisation et l'emprise étonnante de la religion du Boudha (- 500). Dans le domaine politique, de grands Etats prennent de l'expansion, tel le Magadha avec Rajgir, puis Pataliputra (Patna) pour capitales. Des industries artisanales s'épanouissent : tissage, poterie, art du métal. Leur production, comme les excédents agricoles, s'échangent avec l'empire perse, à l'Ouest. A son apogée, cette civilisation englobait les bassins versants du Ganges, de l'Indus et du Narmada (- 200). Elle avait institué, dès - 350, la mesure du niveau des pluies, prémices de la science de l'eau, pour fixer les taxes sur les récoltes.

Le Sri Lanka (Ceylan) mérite une mention particulière. Cette île reçoit une pluie abondante (mousson) pendant quelques semaines de l'année seulement. Vers - 500, les cinghalais construisirent de nombreux lacs collinaires aux vastes réservoirs. Plus tard, il les relièrent par de longs et larges canaux navigables qui suralimentaient ces réservoirs par de l'eau pérenne ; ils surélevèrent alors barrages collinaires et créèrent ainsi, sur le plateau, un grand complexe d'irrigation qui assurait les besoins alimentaires de tous les habitants de l'île. Ce système hydro-agricole engendra une grande civilisation, puis survécut tant bien que mal jusqu'à nos jours où une réhabilitation réalisée dans les deux dernières décennies redonna sa prospérité à l'île.

La Chine possède le plus fertile sol du Monde, formé de lœss par érosion éclienne. Une société agricole apparaît dès - 7.000 et évolue suivant les modes classiques de culture pluviale : itinérante sur brulis, sédentaire, technique avec outils. La Plaine centrale (Honan) s'étend entre deux grands fleuves : Houang-ho (fleuve jaune) et Yang-tseu dont les crues annuelles assurent l'irrigation naturelle des berges, mais parfois la dévastation. (voir fig. 18)

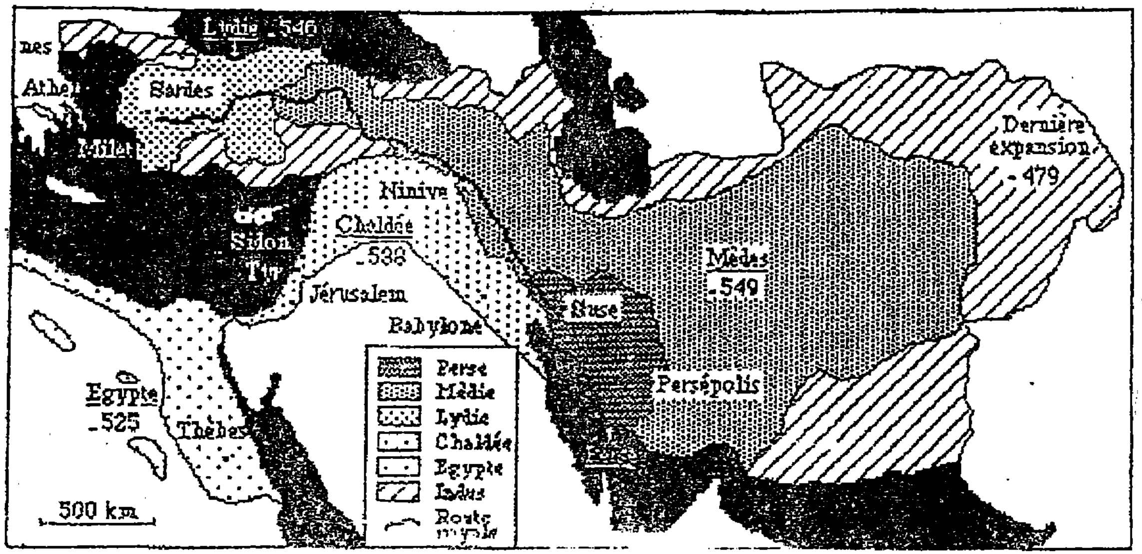


Fig. 15 : Expansion perse et liaison cheval par route (2700 km) entre les satrapies.

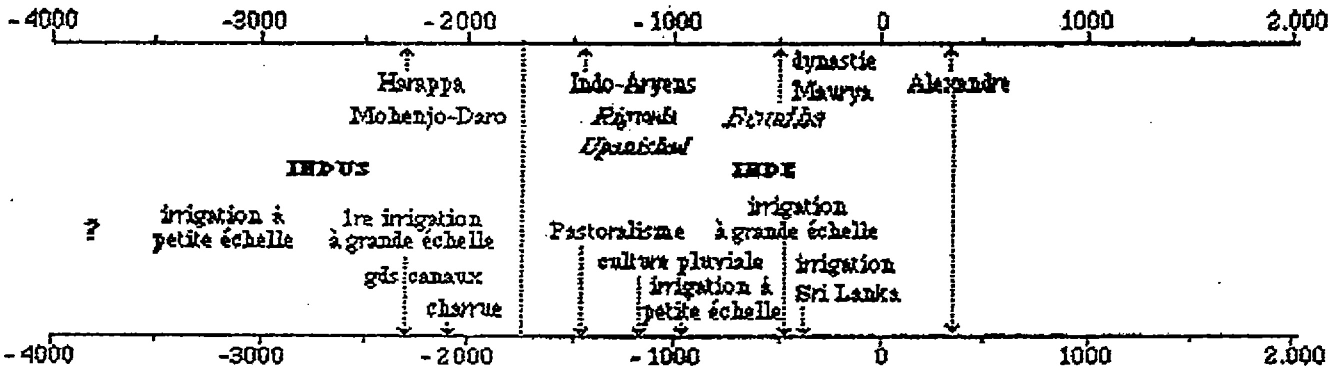


Fig. 16 : Histoire antique de l'usage de l'eau en Indus et en Inde.

Depuis - 3000, le creusement de grands canaux permit le transfert d'eau à plusieurs dizaines de kilomètres ; la construction de digues en maçonnerie assura la dérivation ou la retenue des eaux ; par exemple, un mur de 43 km de long retint les eaux du bassin du Fayoum dans le lac Mœris, et permit ainsi la récupération de 10.000 ha de terres marécageuses, tout en s'assurant d'un vaste réservoir d'eau pour l'irrigation. L'usage du caisson servait déjà pour les travaux sous l'eau. (voir fig. 13)

Comme l'économie de l'Etat dépendait des fluctuations du Nil, l'organisation administrative veillait à noter soigneusement (nilomètres de jaugeage) puis à calculer la crue et la décrue du fleuve (mathématique) ; des arpenteurs et des scribes étaient sans cesse employés à mesurer à nouveau les terres dont l'inondation avait effacé les limites : de cette opération naquit la géométrie. La prévision de la crue importait beaucoup, d'où l'astronomie et la création du calendrier, l'un des plus grands présents fait à l'humanité ; l'année se divisa en trois saisons de quatre mois de trente jours : la première comprenait la crue, l'inondation et la décrue du Nil ; la deuxième, la période des cultures ; la troisième, celle des récoltes ; par la suite, le temps se divisera encore et se mesurera par une horloge à eau, la clepsydre. Ainsi naissait la science, encore entâchée de quelque empirisme.

La Perse (- 6000), dans sa religion originelle, adorait Anahita, déesse de l'Eau et de la Fertilité. Car, le pays, situé dans les monts Zagros entre l'Elam de Suse et Persépolis, ne possédait pas l'abondance de cette ressource à l'égal de la Mésopotamie et de l'Egypte, mais, à leur image désirait en tirer le plus grand profit. L'agriculture, principale ressource, se fondait sur l'élevage et la culture pluviale des céréales.

Désireux d'enrichir l'Etat par l'irrigation, les Perses firent appel à l'eau souterraine et imaginèrent une technique révolutionnaire d'exhaure de l'eau par gravité (- 1000) dénommée *qanat*, d'un mot sémitique signifiant «creuser». Ces aqueducs souterrains conduisaient l'eau souterraine du pied des montagnes aux plaines arides.

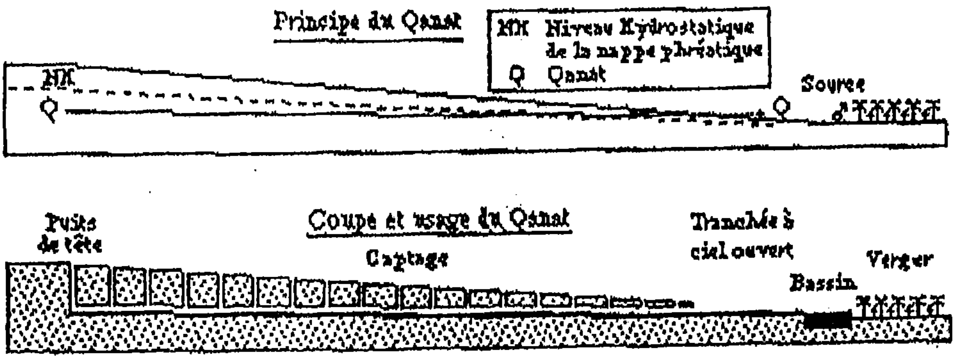


Fig. 14 : Le *Qanat* ou exhaure de l'eau souterraine par gravité.

Cinq siècles plus tard, l'empire atteignait son apogée avec la dynastie Achéménide sous l'égide de Cyrus, Darius et Xerxes (- 549/ - 479), grâce à l'enrichissement par l'irrigation au moyen des *qanats*. En dépit des péripéties guerrières, la région aménagée par *qanats* assura la prospérité des populations pendant 2.500 ans. (voir fig. 15)

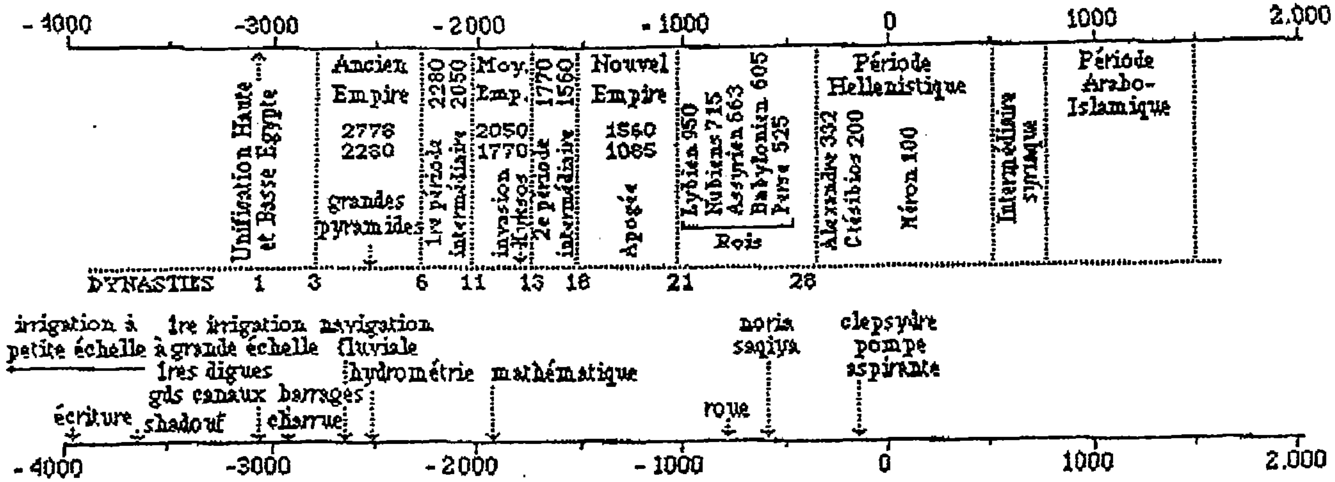


Fig. 12 : Histoire antique de l'usage de l'eau en Egypte.

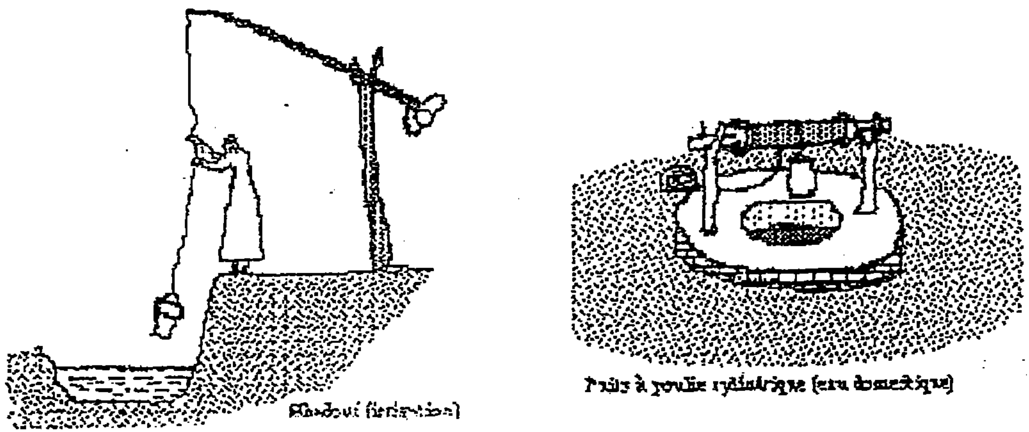


Fig. 13 : Les plus vieilles techniques d'élévation de l'eau (- 4000, au moins).

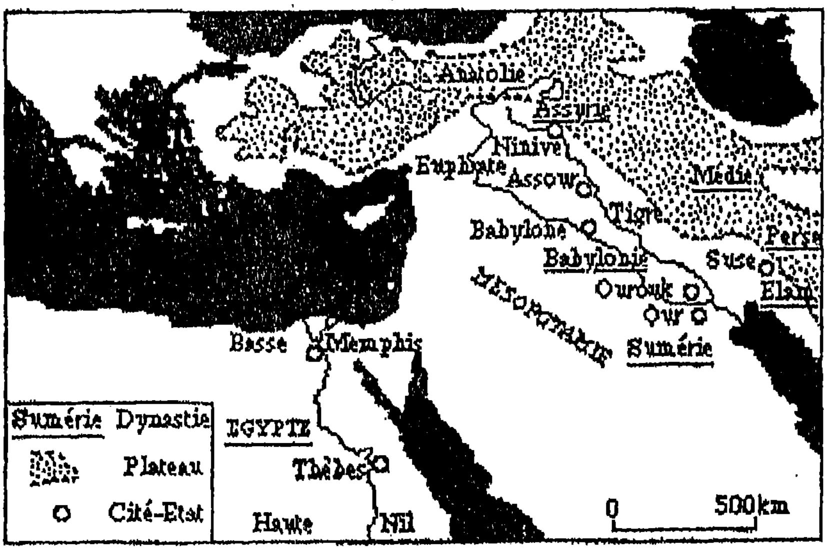


Fig. 11 : Les grandes dynasties agricoles d'Asie Occidentale et d'Egypte.

L'Assyrie (- 1900) se posa en conquérante de la Babylonie suivant la trilogie propre aux civilisations : la première crée une civilisation, la deuxième la porte à son plus haut degré de perfection, la troisième en hérite, souvent par la force, apporte peu de nouveauté, entretient cette civilisation jusqu'à la transmettre, en mourant, aux barbares environnants ; car, la barbarie rôde toujours autour de la civilisation. (Ex : Sumérie-Babylonie-Assyrie et plus tard : Crête-Grèce-Rome). Le seul apport notoire en hydraulique consista dans la construction d'un canal de pierre qui amenait l'eau de la montagne à Ninive d'une distance de 100 km pour éviter l'eau boueuse du Tigre ; c'est le plus ancien aqueduc connu (- 300).

Il convient de mentionner les peuples indo-européens (Hittites, Arméniens, Scythes, Phrygiens, Lydiens) et les peuples sémitiques (Arabes, Hébreux, Phéniciens, Syriens) qui gravitaient autour de la Mésopotamie et pratiquaient la culture pluviale des céréales, source de subsistance mais non de profit comme l'irrigation.

L'Egypte (- 6000) emprunta certains éléments à la Sumérie mais pratiqua uniquement l'irrigation par inondation. La crue annuelle commence au solstice d'été et dure en moyenne cent jours ; elle s'épanche dans toutes les dépressions riveraines du fleuve ; le paysan creuse des rigoles pour canaliser la crue au plus loin et construit une digue pour contenir l'excédent de la crue ; quand le fleuve baisse, ainsi que le niveau d'eau dans les dépressions, il puise l'eau avec les *shadoufs* (balanciers), la plus vieille technique d'élever l'eau d'irrigation, après le puits, premier artifice hydraulique à usage domestique. Les sables et graviers sous-jacents aux sols irrigués assuraient un excellent drainage. L'annuel dépôt fertile de limons d'inondation évitait l'usage d'engrais. (voir fig. 12)

L'art hydraulique de l'ingénieur avait atteint un niveau jamais égalé, ni par les Grecs, ni par les Romains ni même par l'Europe avant la révolution industrielle.

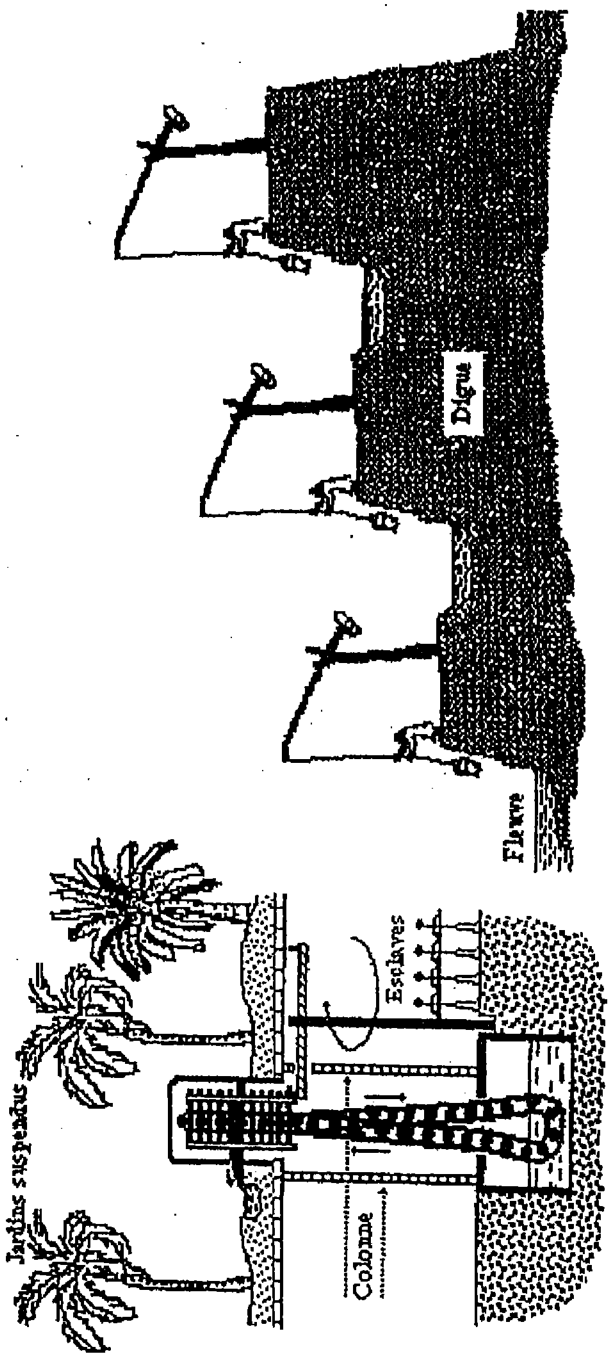


Fig. 10 : Élévation de l'eau par chapelet hydraulique ou *saqiya* (gauche) ou par *shadouf* (droite).

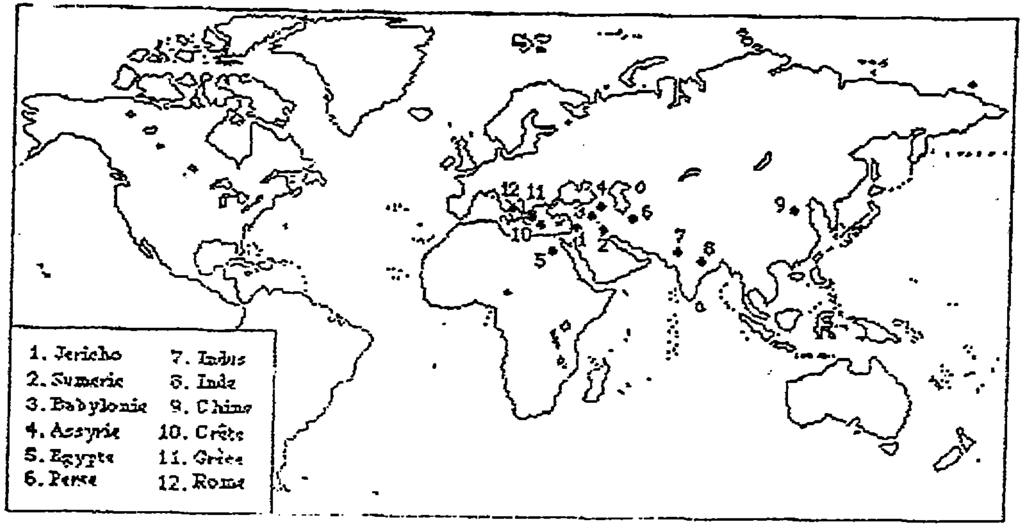


Fig. 8 : Distribution des grandes dynasties agricoles.

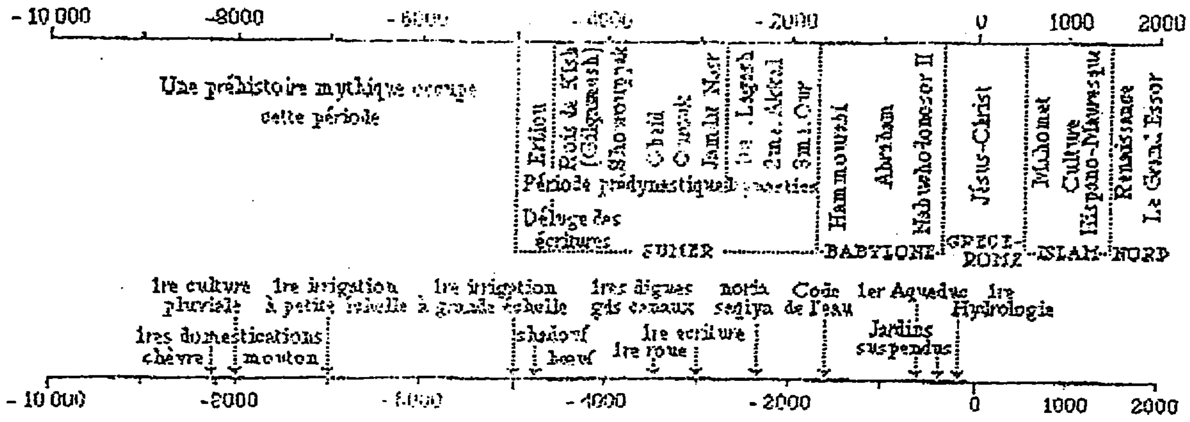


Fig. 9 : Histoire de l'usage de l'eau en Mésopotamie et alentours (Asie Occidentale ou Proche-Orient).

remplissaient les conditions favorables à une agriculture prospère. Durant la première moitié de la civilisation de l'eau (- 9000 à - 3000), elles s'épanouirent sur le continent asiatique et limitrophe où elles aboutirent parfois à des empires notoires. (voir fig. 8)

La Sumérie (- 4000) possédait un sol rendu fertile par l'inondation annuelle des fleuves gonflés par les pluies de l'hiver. La crue était profitable mais non sans danger. Les Sumériens conservaient le souvenir de temps où l'eau souvent dévastatrice dans les légendes relatives à un déluge qui fut, vraisemblablement, une série d'années à pluie torrentielle vers la fin du 5e millénaire avant Jésus-Christ. Cet épisode, bien identifié au Sahara (fig. 35), correspond à un réchauffement notoire du climat marquant la fin d'une période humide (plus de 3.000 ans) créatrice d'une steppe à graminées. D'ailleurs, la grande irrigation commença à cette époque.

Ils avaient appris à domestiquer la crue par des digues et à la diriger par des canaux d'irrigation ; la campagne en était toute coupée et striée. Ce système d'irrigation qui datait de - 4000 ans fut la plus la belle réalisation de la civilisation sumérienne et sans doute l'un de ses fondements essentiels. Il couvrit deux millions d'hectares et se perpétua durant plus de cinq millénaires. Il était conçu, organisé et géré par une administration étatique. Les marchandises, comme la pierre rare en Sumérie, étaient surtout transportées par eau ; les canaux permettaient de les amener à quai, au cœur même des villes. (voir fig. 9)

La Babylonie (- 2000), grâce à la richesse du réseau fluvial et au labeur de nombreuses générations devint le deuxième siège du pouvoir en Mésopotamie et le premier jardin et grenier de l'Asie.

A côté du palais, la ville était recouverte par les fameux Jardins Suspendus (parmi les 7 merveilles du Monde), supportés par une succession de colonnades circulaires superposées ; des machines hydrauliques (saqiyas) dissimulées dans les colonnes et manœuvrées par des troupes d'esclaves permettaient de faire monter l'eau de l'Euphrate au point le plus élevé des jardins, à plus de 20 m de hauteur. Là, à l'ombre fraîche des arbres, au milieu des arbustes exotiques et des fleurs embaumées, les femmes du harem royal se promenaient sans voile, à l'abri des regards, tandis qu'au-dessous, la vie laborieuse suivait son cours. (voir fig. 10)

Dans l'immense périmètre d'irrigation (2 millions d'hectares) entre Tigre et Euphrate, la majeure partie du sol était cultivée par des tenanciers ou des esclaves ; le reste, par des paysans propriétaires. On ne laissait pas, comme en Egypte, l'eau des fleuves envahir les terres au moment des crues ; au contraire, chaque propriété était protégée contre l'inondation par des levées de terre dont on retrouve encore des vestiges. L'élévation de l'eau par-dessus ces digues s'opérait au moyen de *shadoufs*, parfois étagés. Le flot était conduit à travers un réseau compliqué de canaux et, parfois, emmagasiné dans des réservoirs d'où un système de vannes lui permettait de s'écouler dans les champs suivant les besoins. Un de ces réservoirs mesurait 225 km de circonférence (17 km de diamètre). Les ingénieurs créaient leurs ouvrages grâce à la mathématique babylonienne fondée sur la division du cercle en 360° et de l'année en 360 jours. Base d'un système sexagésimal d'où sortit le système duodécimal. (voir fig. 11)

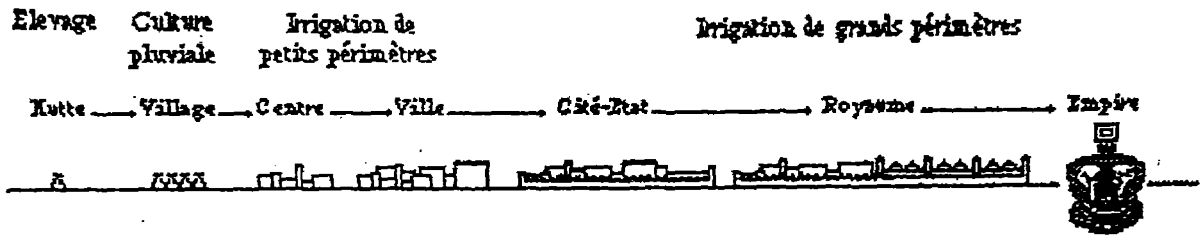


Fig. 6 : Effet civilisateur de l'agriculture.

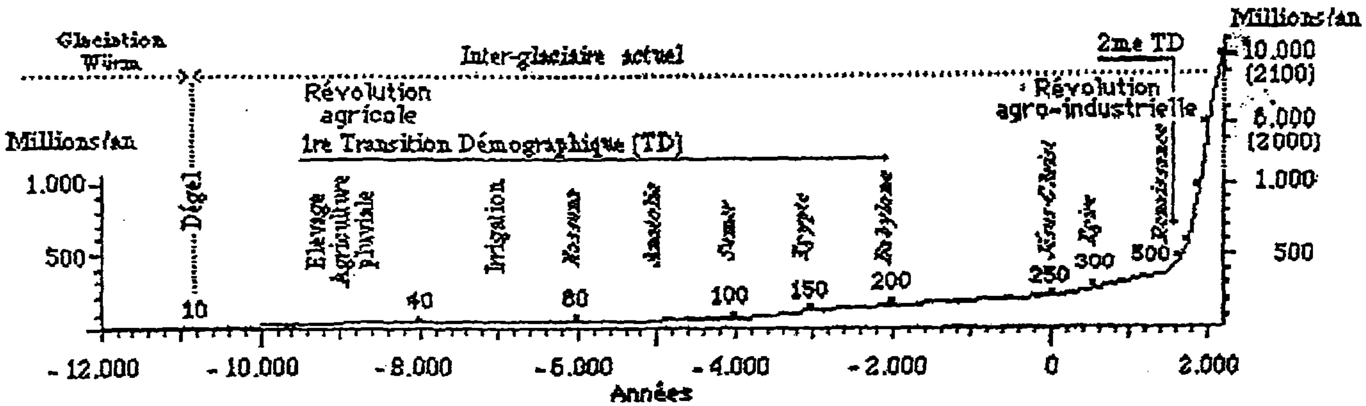


Fig. 7 : Effet démographique de l'agriculture.

collinaires créés par la technique des digues. Grâce à l'irrigation et à cette technique de petits barrages, il devenait possible d'exploiter les basses terres des vallées fluviales de Mésopotamie et d'Egypte : Hassuna (- 7000), Samarra (- 6000), Eridou, Ourouk, Fayoum (- 5000). A partir de cette irrigation à petite échelle, la civilisation de l'eau passait de la hutte du paysan aux collectivités locales : agglomérations et centres commerciaux de 3.000 à 5.000 personnes. (voir fig. 5)

Les céréales assuraient un approvisionnement régulier en nourriture, qui permit l'accroissement de la population et une libération de la main-d'œuvre à d'autres fins telles que la spécialisation dans l'artisanat, le commerce, l'administration, la religion ; cette diversification contribua au développement de sociétés civilisées. Comme la capacité de production en grains d'une zone hospitalière constituait un facteur déterminant de développement, la fertilité des vallées fluviales et l'irrigation assurée par les fleuves et affluents provoquèrent une évolution rapide et une prospérité décisive à leurs habitants qui passèrent, en quelques millénaires de la hutte aux grands empires. (voir fig. 6)

Sous l'influence de cette agriculture naissante, l'humanité devint prolifique au point de subir, à son insu, une première transition démographique qui consacrera définitivement la maîtrise de l'homme sur la planète. (voir fig. 7)

Relation de l'homme avec l'eau

Durant trois millions d'années, l'homme-prédateur retrouvait l'eau, sa compagne du jour, auprès de la source, de la rivière ou du lac ; cette complicité platonique ne laissa guère de trace dans les outils ou l'art pariétal. Quand l'homme se sédentarisa, après la dernière glaciation, il découvrit le pouvoir mystérieux de l'eau avec la pluie qui faisait germer le grain de céréale sauvage ; il comprit alors, le parti qu'il pourrait tirer de l'eau et ne rêva plus que de la conquérir.

Après la domestication des animaux, l'homme, confiant en son pouvoir sur la nature, imagina de domestiquer l'eau. L'irrigation devint sa première conquête : endiguement des cours d'eau, dérivation par barrages, conduite par canaux. Quand il passa de la hutte à la cité, il procéda à l'adduction des sources qu'il vénérait auparavant, sa deuxième domestication : aqueducs, fontaines, thermes. Avec la création des jardins, l'eau subit sa troisième domestication qui l'amena à reconstituer un simulacre idyllique de nature dans un décor de théâtre, par pure délectation visuelle et sensuelle.

Tour à tour, l'homme fit de l'eau son miroir, son emblème de beauté et de pureté, son objet de rituels religieux ou ésotériques, son instrument de puissance politique et financière, son agent de justice sociale, Ainsi, l'eau devint l'esclave de l'homme suivant les principes en vigueur à l'époque ; cependant, avec discrétion et modestie, dans une relation singulière et permanente, l'eau façonna tranquillement l'humanité jusqu'à faire oublier son emprise et son pouvoir suprême.

Les grandes dynasties agricoles

En quête de zones hospitalières, les premières sociétés humaines d'importance se formèrent dans des régions semi-arides et arides, où climat, terres et eaux

la sécurité et la continuité : domestication des animaux, élevage, usage du lait. Les premières domestications de moutons et chiens de berger, puis de chèvres remontent à - 8300 sur les plateaux d'Anatolie et d'Iran ; celles du porc et du bœuf suivirent jusqu'à - 6000. En même temps, la femme décelait, autour de sa hutte, la fertilité du sol et les bienfaits de la pluie sur les céréales sauvages (blé, orge, épeautre), abondantes sur les plateaux et si nourrissantes ; des graines sauvages furent semées autour de l'habitat ; la multiplication des plants apparut ; la sélection naturelle s'opéra et des mutations significatives aboutirent à des grains de plus haut rendement. (voir fig. 4)

Puis, le couple se servit d'un bâton fouisseur pour ensevelir le grain, premier mode de labour ; bientôt, il munit l'extrêmité du bâton d'un silex : la houe naissait ; la femme tira la houe, l'homme conduisait : première idée de l'araire, ancêtre de la charrue. L'agriculture venait de naître.

L'agriculture pluviale constitue, ainsi, la première ébauche de la civilisation de l'eau et de la prolifération conséquente de l'humanité. Les cultures pluviales d'Asie occidentale et d'Europe reposent sur le blé et l'orge, adaptés aux climats tempérés et subtropicaux ; le millet, le riz et le maïs poussent mieux sous les tropiques ; le riz est cultivé en Inde avant de l'être en Chine où le millet prévaut jusqu'en - 2000. Le maïs existe au Mexique dès - 5000, mais il n'y pas de populations sédentaires en Amérique jusqu'en - 1500.

L'irrigation naquit plus tard (- 7000) sous forme de petits périmètres, vraisemblablement à Jéricho, non loin d'une grande source sur la rive droite du Jourdain, à quelque distance de son embouchure en Mer Morte. Ces eaux possédaient le rare privilège d'une bonne régularisation naturelle qui assurait la pérennité d'irrigation, été comme hiver. Ce mode de culture se répandit, sans doute, après des points d'eau des collines environnantes et donna naissance aux premiers lacs

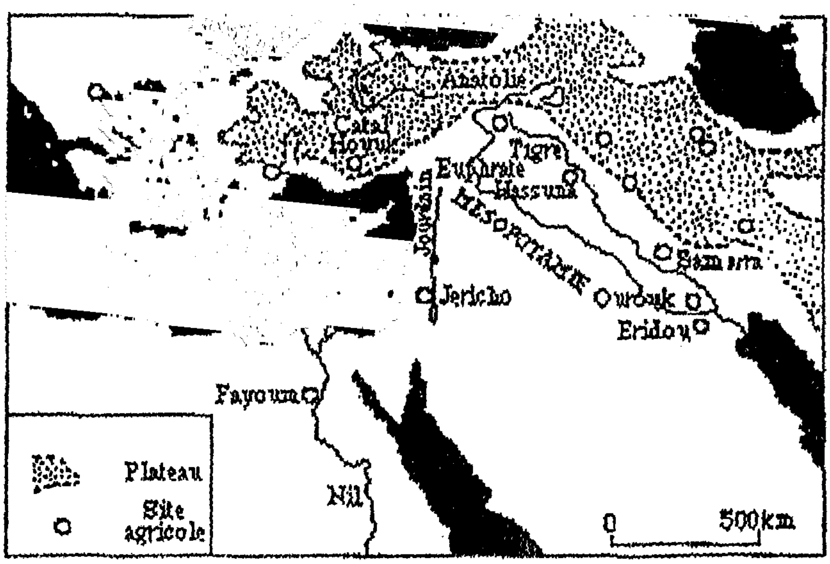


Fig. 5 : Début de la culture pluviale et irriguée.

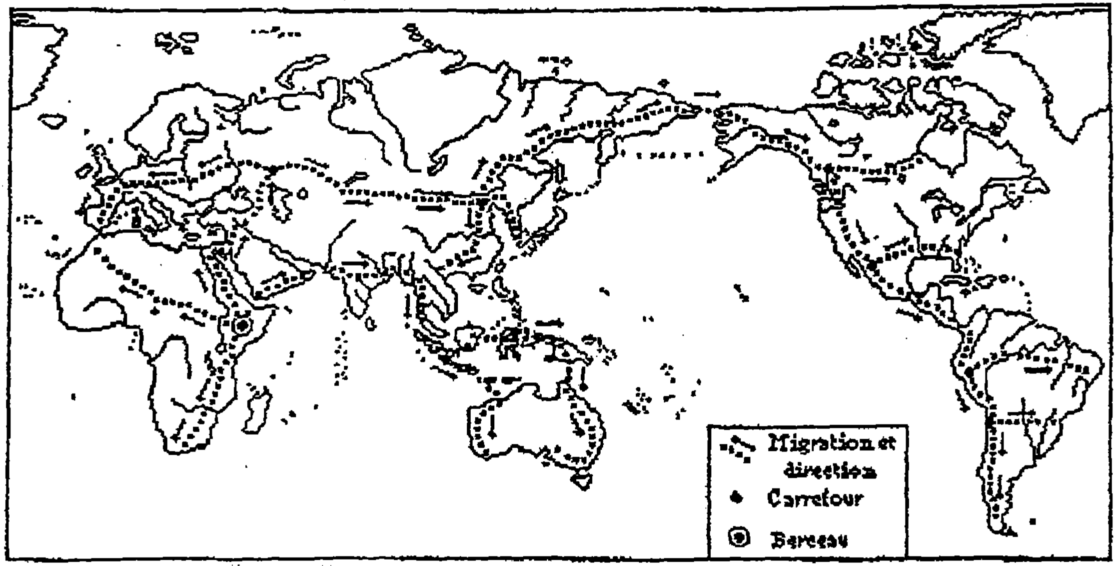


Fig. 3 : Migration humaine commencée depuis un million d'années à partir du berceau africain.

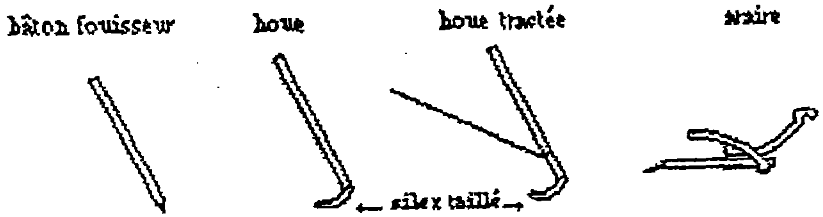


Fig. 4 : Évolution de l'outil de labour vers la charrue.

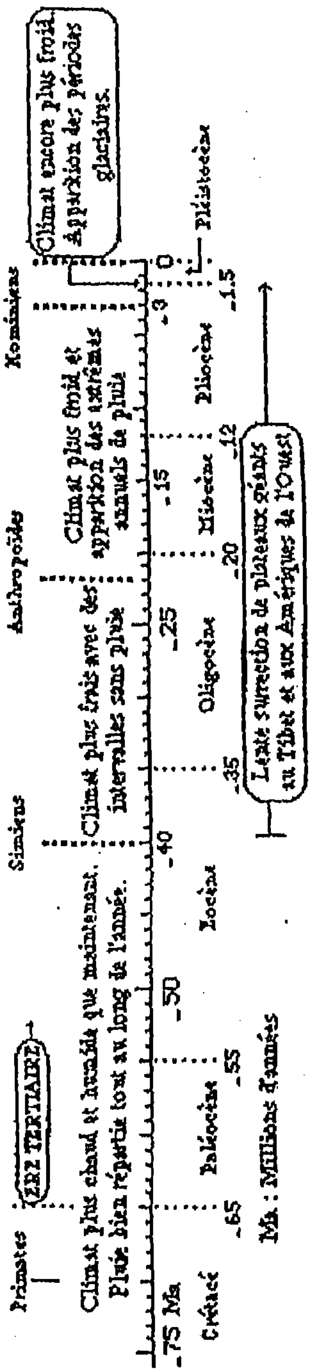


Fig. 1 : Concommitance de l'orogénie et du changement de climat.

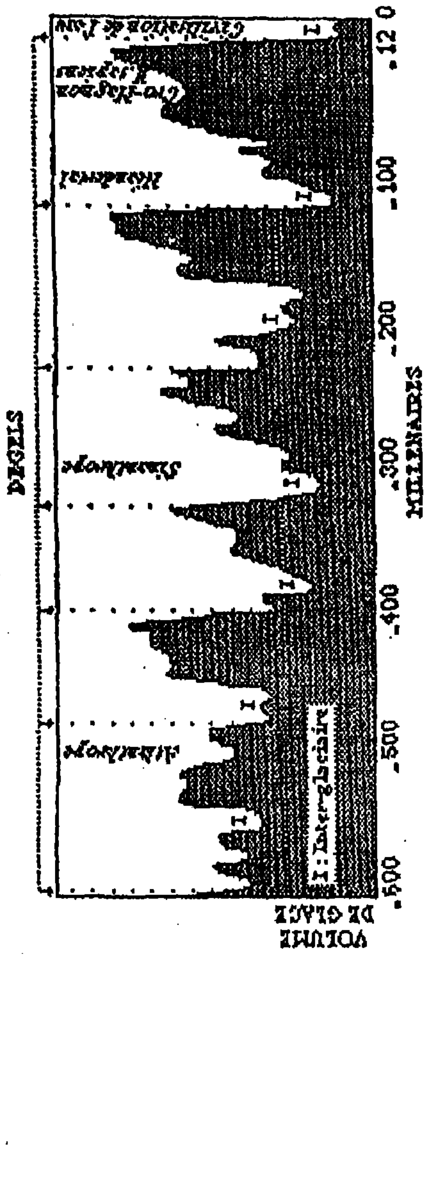


Fig. 2 : Périodicité des phases glaciaires et inter-glaciaires.

préhistorique se réfère au calendrier grégorien ; les dates antérieures à Jésus-Christ sont précédées du signe «moins» (-) ; le signe «plus» (+) est omis pour les dates postérieures.

CLIMAT DE LA TERRE A L'AUBE DE L'HUMANITÉ (70 millions d'années à - 10.000 ans)

La Terre jouissait d'un climat merveilleux quand apparurent les lointains ancêtres de l'homme. Le climat commença à se refroidir lors de la formation des grandes chaînes des montagnes encadrant d'immenses plateaux, au point qu'à l'apogée de leur surrection, des périodes glaciaires débutèrent. (voir fig. 1)

L'homme, tailleur de pierres (homo habilis), était déjà né. L'homme vertical (homo erectus) venait de naître. La paléoclimatologie nous apprend que cette espèce humaine et ses descendants traversèrent, depuis 1,5 million d'années, des glaciations longues de 100.000 ans environ, entrecoupées de périodes inter-glaciaires plus chaudes d'une durée de 9.000 - 12.000 ans. Chaque inter-glaciaire s'inscrit entre un brusque dégel et une glaciation progressive. (voir fig. 2)

Ainsi, l'espèce humaine, vieille de trois millions d'années, vécut la seconde moitié de son existence sur une planète essentiellement envahie de glace et au climat austère, entrecoupé de périodes au climat clément sur une planète libre de glace durant seulement 10% du temps, comme à présent. Pendant deux millions d'années, les Hominiens, assemblés en petits groupes ou clans, restèrent confinés sur le continent africain, lieu d'origine.

Leur migration commença vers l'Asie et l'Europe dans le dernier million d'années, après que se soit établie l'alternance des périodes glaciaires et inter-glaciaires. Elle s'intensifia au cours des deux cents derniers millénaires, à la recherche des zones nourricières, vers l'Asie d'abord et l'Europe ensuite. Entre-temps, les Hominiens acquirent la maîtrise du feu (- 700.000 ans), le language (- 35.000), l'art de la peinture pariétale (- 30.000). (voir fig. 3)

Ainsi, douze milliards d'individus vécurent tant bien que mal de chasse, pêche et cueillette jusqu'au dernier dégel (- 10.800 ans) où de petits groupes rassemblés auprès des points d'eau formaient une population globale de dix à vingt millions d'humains émergeant lentement de l'état d'animalité.

Et soudain, au sein des zones hospitalières formées par les grands bassins fluviaux où il errait encore, l'homme découvrit l'usage de l'eau et le profit à en tirer. La civilisation de l'eau venait de naître en même temps que l'humanité. C'est pourquoi les deux termes se confondent en parfaite synonymie.

LA CIVILISATION DE L'EAU DANS L'ANTIQUITE (- 9000 à 400)

L'histoire du progrès de la civilisation pourrait s'écrire essentiellement en termes de la préoccupation humaine pour l'eau. L'homme devint humain vers - 9000 en passant de la chasse et pêche au rendement incertain, à la vie pastorale qui offrait

L'APPORT HISPANO-MAURESQUE
A LA CIVILISATION DE L'EAU

Robert AMBROGGI

Jusqu'à ce que la douleur le lui enseigne, l'homme ne sait pas vraiment quel trésor est l'eau.
Lord Byron

INTRODUCTION

Deux nouveautés apparaissent dans le titre. Elles méritent définition et explication avant tout exposé.

La civilisation de l'eau, comme toute civilisation, présente l'ensemble des caractères communs et des acquisitions des sociétés humaines. Elle comporte une origine, une évolution et une perspective décadente. Associée au climat, l'eau façonna et conditionna l'humanité.

Mais, à lire l'histoire, il semble que l'eau s'arrêta de couler entre la période gréco-romaine et la Renaissance, Or, l'Islam et l'apport hispano-mauresque du 8e au 15e siècle constitue une embellie de la civilisation de l'eau et le trait d'union scientifique (hydrologie) et technique (hydraulique) entre deux cultures.

Le propos de cette communication vise, donc, deux objectifs :
... raconter brièvement la continuité historique de la civilisation de l'eau,
... rétablir une vérité trop longtemps occultée : l'apport islamique à cette civilisation mondiale et le rôle de «pont historique» joué par l'épopée hispano-mauresque. Car les dix siècles du Moyen-Age arabo-latin tiennent une place essentielle dans l'émergence de la science européenne au temps de la Renaissance. Ainsi s'ouvre la voie d'une nouvelle exploration historique.

Afin d'assurer l'homogénéité entre préhistoire et histoire, l'auteur utilisa des connaissances connexes : terrain, géomorphologie, paléoclimat, géologie, hydrologie, hydrogéologie, archéologie et autres.

Pour une claire compréhension de la datation, le temps géologique ou paléoclimatologique est décompté par rapport au présent représenté par zéro (0) et les dates sont précédées du signe «moins» (-). Par ailleurs, le temps historique ou

Il n'y eut donc bien qu'une seule création, d'un seul homme, avec une seule femme, lors d'une seule faute. Cela rappelle singulièrement la version qu'en donnent, à peine symboliquement, tant la Bible que le Coran..., et Averroès et Maïmonide eurent mille fois raison d'adhérer dans un œcuménisme originel et original, aux deux Livres Sacrés.

REFERENCES

J. de Grouchy, «De la naissance des espèces aux aberrations de la vie», Paris 1978, Robert Laffont.

J. Lejeune, «Adam et Eve ou le monogénisme», Nouv. Rev. Théol., 1968-90-191.

J. Robelin, «Maïmonide et le langage religieux», 1991, Puf.

R. Arnaldez, «Aspects de la pensée musulmane», 1987, VRIN.

Le monothéisme qui y est enseigné, et la création d'un seul être humain à l'origine de l'espèce Homme, n'ont-il pas été niés par le monodéisme (je parle de celui de Jacques Monod), au moment d'ailleurs où le maître, se retirant à l'anglaise du stalinisme, attaquait, au nom du Darwinisme, du néo et du néo-néo darwinisme, le lyssenkisme, pour n'expliquer la vie pour que par le seul hasard, selon une théorie d'ailleurs épicée du néologisme qu'était sa «téléologie», prude synonyme de finalité. Et, s'il ne s'est pas converti quelques nano-secondes avant de rendre son âme à la nécessité, son maître Charles Roux le fit.

Les être vivants auraient donc, selon Charles Darwin et Jacques Monod, évolué selon le hasard du hasard de mille mutations ponctuelles affectant les gènes les plus divers, et, étant donné le cumul de leurs effets, selon que le compte de celui-ci devenait trop défavorable ou favorable pour la survie de leur espèce, celle-ci disparaissait ou perdurait.

Or le propre de la science, partagé avec celui du dogme religieux situé au-delà d'un minimum de savoir et / ou de connaissance par évidence et instinct, réside selon Avérroès et Maïmonide, dans la liberté qui permet d'ajouter à celle-là, de nouvelles connaissances, et à celui-ci, un nouveau savoir.

Et voici qu'est faite, juste au lendemain à peine de la fin du règne terrestre de Jacques Monod, la découverte de remaniements des chromosomes, mutations certes, et certes survenues apparemment au hasard ou pour répondre à une téléologique nécessité, mais non, comme les ponctuelles dans le cadre d'une évolution quantique, continue, voire ondulatoire, mais discontinue, brutale et créative.

Et deux généticiens, Lejeune et de Gruchy, qui n'ont pas reçu de Prix Nobel parce qu'ils sont croyants et opposés à l'avortement, viennent de démontrer comment notre grand-père à tous, **Dryopithecus africanus,** dit le Proconsul, a laissé à l'espèce Homme, son potentiel génétique au sens strict, et sa place, puisqu'il n'a pas survécu, non à son erreur, mais à sa «faute».

Un individu de son espèce s'est trouvé (par hasard ou par nécessité, l'Histoire ne le dit pas) atteint soudain d'un tel remaniement sur l'un (et un seul d'un) de ses paires de chromosomes, l'atteinte étant donc héterozygote.

Et il ne s'est pas contenté de transmettre l'anomalie à sa fille héritière ; il lui a aussi fait un enfant qui, probablement porteur du remaniement à l'état homozygote (sur ses deux chromosomes), apparut trop anormal pour être encore reconnu comme Proconsul, et si différent donc de son père que celui-ci le rejeta de l'espèce Dryopithecus et l'appela Homo !

Celui-ci eut pu en mourir, mais il n'en mourut point. Point. Il se consola avec sa mère (atteinte à l'état hétérozygote), à laquelle il put, de ce fait, plusieurs enfants, ces premiers hommes dont vous savez l'histoire...

Ce n'est qu'après, et par esprit de conservation, que les religions ont interdit l'inceste, car l'espèce du Proconsul qui fut à l'origine de celui-ci fut, selon la règle, détruite par la nouvelle, la notre.

Et c'est ce produit que les deux médecins ont pris comme axiôme au strict sens scientifique : de même que celui-ci admet, parce que cela parait évident au «vulgum», que «deux parallèles ne se rencontrent pas», de même, ils ont admis ce qui leur parut non seulement évident, mais aussi nécessaire, ne fusse que comme essence de la raison d'être et de l'émotion tant esthétique qu'affective, de la confiance et, partant, de la solidarité dans l'humanisme au profit de tous les humains : l'Unité de l'Absolu.

Cela va beaucoup, infiniment plus loin que le dogme exclusivement religieux, spiritualiste, établi par l'observation et soumis au réductivisme de la tradition, d'une part, et que le dogme seulement scientifique, matérialiste, établi par la mesure et la reproductibilité d'autre part, soumis au réductivisme académique.

Car la tradition stagne, réservée qu'elle est au simple bonheur des masses populaires (ce sont Averroès et Maïmonide, non Staline, qui l'ont déclaré).

Et la science académique, établie, acceptée, sénile, stagne aussi, en tout cas en Occident.

Maïmonide et Avérroès réservent la discussion du dogme des religions, respectueux à l'égard de tous et de toutes, comme on réserve aujourd'hui celle du dogme de la science, à ceux qui peuvent manier ce qu'il était de leur temps, convenu d'appeler la raison, ce qu'on appelle aujourd'hui le «raisonnement rationnel».

Celui-ci s'exerce sinon par, du moins dans la diversité des problèmes, des matériaux, des approches et des applications, et les deux médecins croyants et pratiquants dans les deux champs que furent Avérroès et Maïmonide ont donné toute priorité à leurs pratiques : médecins de califes, ils furent aussi ceux des humbles, auxquels ils se mêlaient pour les prières communes.

Ce raisonnement doit, pour ceux qui en ont le génie : a) parvenir à refuter l'«incohérence» (celle qu'Avérroès reproche aux philosophes purs), b) tenter d'offrir un «guide aux égarés» (Maïmonide appelle ainsi ceux que de Gaulle traitait de «ruminants», en ce sens qu'ils croient n'importe quelles sornettes des premiers astrologues, médiums, charlatans, politiciens et syndicalistes venus).

Mais ceux qui ne pôssèdent pas le pouvoir de raisonnerr «haut» ne doivent pas être, pour autant, laissés dans une obscurité proche de l'animalité. D'où la nécessité des Livres Sacrés (du fait de la convergence de leurs données aux sources pourtant multiples, de leur symbolisme), le Coran se présentant, de par son aspiration au réalisme aussi bien scientifique que quotidien, comme plus rigoureux encore en ce domaine que la Torah.

D'où la néssécité d'en maintenir les enseignements comme base.

Mais peut-on considérer que le raisonnement, sinon la raison, auxquels on recourt pour faire connaître un fait ou une théorie comme «scientifique», sont aussi universellement valables dans le Coran et / ou la Torah quand ils y sont présentés avec réalisme, et non simplement donnés comme des symboles et images explicatives, voire simplement émotionnelles ?

Certes, mais peuvent-ils être considérés comme tels quand ils sont en contradiction avec la science ?

RÉINTÉGRER LA RAISON DANS LA SCIENCE D'AUJOURD'HUI, COMME AVÉRROÈS ET MAÏMONIDE L'INTÉGRÈRENT HIER DANS LES RELIGIONS

GEORGES MATHÉ

Il ne m'appartient pas d'intervenir dans les considérations culturelles d'ordre général ou historique que vous allez, Messieurs, consacrer à ce que l'on peut appeler l'«Avant-Première Renaissance» de la Culture Universelle, du fait qu'elle précéda pendant plus de cinq siècles, l'officiellement dite Première Renaissance, l'Italienne, elle même prolongée en la mal nommée «Seconde Renaissance», d'autant qu'elle représente un des segments essentiels de l'histoire de l'actuelle Europe retombée, comme les vieux retombent dans l'enfance, dans un second Moyen-Age (ici l'adjectif est approprié).

Mais je manquerais à tous les devoirs du médecin (aujourd'hui empêtré dans la science qui l'éloigne de plus en plus de la Nature, et dans la dite éthique qui le dispense de la Morale), si je n'évoquais le rôle de deux savants et praticiens, nés à peu d'années de distance l'un de l'autre dans la même Cordone, élevés dans l'esprit de deux religions que trop d'ignorants ne conçoivent qu'opposées, et dont ils ont su oublier les différences au profit d'un œcuménisme d'une autre profondeur que celui recemment proposé aux mille et une sectes protestantes, et que celui offert par Jean Paul II, aux autres religions que la sienne, comme une alliance entre partis politiques.

L'œcuménisme qu'ont pratiqué sans le jamais nommer, Averroès le musulman, et Maïmonide le juif, fut absolu, parce que si libre qu'on peut considérer le premier comme le type d'un grand Machiavel parvenu au-delà du machiavélisme, et le second comme porteur du même don d'Universalité que celui de Léonard de Vinci.

Eux-mêmes, bien que contemporains et voisins et qu'ils se considéraient chacun comme l'élève de l'autre, ne se sont jamais rencontrés. La fidélité ne demande pas la grande embrassade castriste.

Cet œcuménisme est donc, dans ses multiples applications, singulier, et il le demeure du fait qu'il est comme celui que la Nature offre à la Vie, basé sur la compréhension des deux essences les plus fondamentales de celles-ci : la diversité et la relativité, dont le produit ne peut qu'être égal à celui de l'Unité par l'Absolu.

a los árabes, y en particular a los Omeyas, que la castigaron terriblemente. Si tuvo alguna época pacífica, fue por miedo y a la fuerza. Donde si existió una «Escuela [oficial] de traductores» fue en la deliciosa Sevilla de fines del siglo XIII, bajo el patronato, el mecenazgo y la dirección personal del gran soberano Alfonso X el Sabio, al frente del cuerpo de Colaboradores internacionales que él mismo elegía. De la labor cultural de este gran soberano, quizás el más culto de los monarcas europeos de los tiempos medievales (y de todos) no hay tiempo de hablar. Bastará un solo ejemplo. Varias veces he hablado de «*La escatología musulmana en la Divina Comedia* de mi maestro Asín. Después de su muerte ha sido cuando su tesis ha quedado esencialmente probada, y precisamente por un italiano : Enrico Cerulli. El «eslabón» entre el Islam y Dante, supuesto y tan buscado, acabó por aparecer. Es un *Libro de la Escala de Muhammad,* traducción de un *kitab al-mi ray.* Figuraba entre los libros escogidos por Alfonso el Sabio, mandados traducir por él, y luego repartidos por él en Europa. Se hicieron versiones castellana, latina y francesa. La castellana salvo retazos se ha perdido. La francesa subsiste en un ms. de la Bodleyana de Oxford, y la latina en sendos mss. de la Biblioteca National de Paris y del Vaticano. Aquí no se trata de ciencia «venida a buscar» y mal vertida. Se trata de ciencia árabe traducida por iniciativa y a expensas de un soberano español, y «ofrecida» por él en varias lenguas a los sabios de Europa.

El gran filósofo español Ortega y Gasset tituló uno de sus más famosos libros «El tema de nuestro tiempo» (del suyo). Yo no sé cuál diría ortega que era «el tema de nuestro tiempo, de hoy». Tenemos sólo uno ? Pero sí me atrevo a sospechar que «la misión de nuestro tiempo» consiste en aproximar y unir lo más posible las culturas humanas. A ello tiende esta sesión española de la Academia Real Marroqui. Perdonadme que haya querido aportar mi granito de arena.

clases sociales pensaron siempre restaurar la «monarquía visigoda», y, al mismo tiempo, parece evidente que los árabes jamás se propusieron ocupar toda España, ni siquiera en las famosas y continuas razzias de castigo de Almanzor. En al-Andalus continuaba el bilingüismo que perduró hasta el siglo XII avanzado, y que incluso encontró expresión literaria en la invención de la moaxaja y en las jarchas. La idea de que la historia de la España islámica es un fluido continuo y no una sucesión de períodos distintos, no es cierta, como tampoco lo es - dicho en redondo - que la Reconquista durase siete u ocho siglos, porque sólo es verdad para Granada. La palabra *Al-Andalus,* de cuya etimología no estamos todavía del todo seguros, es un símbolo. No es un término geográfico, sino el nombre de un ámbito cultural que va disminuyendo, como «la peau de chagrin» de Balzac, desde ser, una buena mitad de la Península ibérica hasta parar en unas leguas alrededor de Granada.

Aparte la masa, sin duda considerable, de los conversos, los [musulmanes] nuevos (= *muwalladum* o *muladíes*), la España cristiana tuvo desde la invasión árabe un ideal, que cada vez fue cobrando mayor fuerza, y una integración gradual con Europa. No hubo en la Península «asimilación», sino «préstamos culturales». De sus formas como «emulación del enemigo» («del enemigo, el consejo») y como simple «moda de refinamiento, me he ocupado ya. Antes, y en continuo chorreo, existió la implantación de elementos árabes «vivida», y trasladada «en vivo», por los mozárabes que se iban pasando a territorio cristiano. También existió de siempre una importación, venida desde Al-Andalus, de elementos sutiles, más esenciales y más simples : sentimientos, costumbres, actitudes vitales, proverbios. No quisiera morirme sin terminar y publicar mis estudios sobre el influjo del refranero árabe en el español, por vía oral y a veces escrita, como ya he probado y editado en casos concretos, Hubo siempre el atractivo de los refinamientos, que ya he cifrado en el romance de Abenámar y en el Alcázar de Sevilla. El mismo año 1492 (hace exactamente cinco siglos) coincidió la toma de Granada por los Reyes Católicos con el descubrimiento de América. España entraba en otra época y se situaba en nuevas órbitas. Sus símbolos serian al Palacio de Carlos V, aquí en Granada, y, sobre todo, El Escorial. El nutrido y bello «romancero morisco» de los Siglos de Oro españoles, y luego los reflejos hispánicos de la «moda árabe» en la época de la Ilustración, señalan bien - junto con la perfecta conservación de la Alhambra, pese a su fragilidad - cómo los españoles hasta hace poco sabıan perfectamente «digerir su historia». De la época contemporánea no es ocasión de hablar.

Debo todavía dedicar un párrafo al hecho, poco común, aunque haya precedentes en la *Bagdad abbasi*, de que los préstamos culturales islámicos fuesen objeto de actividad estatal u oficial. Hay novedades que señalar y rectificaciones que hacer. Mi opinión va en el sentido de quitar importancia a la llamada «Escuela de traductores de Toledo», en el siglo XII. No creo que la hubiera como tal, aunque si es cierto que a Toledo viniesen (como en tiempos omeyas acudieron a centros monásticos catalanes) estudiosos nacionales y extranjeros a procurarse, como fuera, casi siempre mal, a través de cristianos o judios latinados que sabían árabe, textos filosóficos griegos de antiguo traducidos al árabe. Corre, además, la inexacta leyenda de la extrema «arabicidad» de Toledo, la vieja capital de la España visigoda, reconquistada por Alfonso VI en 1085, siendo así que Toledo fue siempre hostil

Y, en ciertas ocasiones, los préstamos culturales árabes no se producen por necesidad, ni por fatalidad histórica, sino por «pura moda». Cuando Alfonso VIII de Castilla ya no podía temer a los musulmanes, después de la decisiva batalla de las Navas de Tolosa en 1212, y construye en el lejano Burgos un palacio almohade (cuyos restos pueden hoy visitarse en la clausura del Monasterio de las Huelgas), qué podía moverla sino la «moda» ? Lo mismo occurre con las edificaciones de estilo nazarí en Tordesillas, Don Pedro I° el Cruel costruye «a estilo nazarí» sus salas del Alcázar de Sevilla (la fachada es anterior a la de la Alhambra !) también exclusivamente por «la moda» : El Islam ya no podía constituir ningún peligro. Y, sin embargo, como había conservado, según dijimos antes, su perfecto «refinamiento» seguía astando «de moda». ¡Cuántos enigmas ! Al margen de toda política, sin el menor disfraz de adaptación, declaradamente el «refinamiento árabe», que inspiró el famoso romance fronterizo de *Abenámar, Abenámar,* es el que había llenado las iglesias del Notre y las recámaras regias y eclesiásticas de tejidos islámicos o de vasijas o mármoles presiosos, con sus letreros cúficos, Al-Andalus no tenía el inmenso poder de la América del Notre contemporánea ; pero estaba «de moda», como hoy lo están en todo el mundo, amigos y enemigos, el cine, la novelística estadounidenses y nuestros jovenes se visten de vaqueros o camisetas con letreros bien visibles en inglés.

4 - Resumen sobre el caso ibérico.

Resumamos brevemente lo anterior, que por falta de espacio y tiempo va hilvanado más que cosido, refiriéndolo exclusivamente, con algunas ligeras adiciones, al caso de la Península Ibérica.

Ya hemos visto que el apogeo de la cultura islámica se produjo con una velocidad vertiginosa, y que con idéntica rapidez se estancó, en una posición «conservadora» de la perfección formal y del «refinamiento». En cuanto al apogeo político tuvo una crecida inicial de igual o mayor rapidez y un parón parecidamente raudo, pero aquí mucho menos «conservador». Falló el proyecto inicial de circundar totalmente el Mediterráneo y de llegar a Bizancio a través de Europa (un poco la «tesis circular» de Asín, en lo relativo a la cultura). La fulgurante expansión musulmana inicial sigue estando mal explicada, sobre todo en Occidente : hay que dar muchos más machetazos para abrirse paso en la jungla de las leyendas. En Oriente, hubo islamización de todo el mundo iranio, con asimilación cultural, más que préstamos, e influencias mutuas, sin que los Árabes pudiesen imponer su lengua, aunque si su religión. En el Norte de África, con islotes reducidos de coptos y beréberes, la islamización y la asimilación cultural marcharon casi siempre mejor. Los judios occidentales, que facilitaron el acceso árabe a la Península ibérica, también se «asimilaron», no en religión, pero sí en cultura, entre otras razones porque carcían de lengua propia (el hebreo era entonces una lengua cataléptica, sólo viva entre rabinos), por lo cual es absurdo decir que en al-Andalus hubo «tres culturas» porque no hubo más que dos : la cristiana y la árabe.

En la Península ibérica, que hubiera debido ser la bisagra del fracasado sueño del circuito musulman del Mediterráneo, pasando por Roma y por Bizancio, la situación fue muy peculiar. Hubo, sí, ocupación, dominio e islamización, pero parciales, jamás totales. La Reconquista nació en la misma Covadonga y las altas

de lo que suele llamarse «fuentes», exasperaban el sofisma *post hoc, ergo propter hoc,* y hablaban demasiado de «plagios». El plagio es otra cosa, y se da más dentro de una misma literatura, porque es una *subrogación* o «robo disimulado», que, por supuesto, también existe entre una literatura y otra. Un plagio - demostrado por Asín - es el del renegado Fr. Anselmo Turmeda en su *Disputa del asno* (de los Ijwan al-safa) ; pero no lo es que Dante en su *Commedia*, como también demostró Asín y luego fue probado, utilizara una estructura musulmana para imaginar el mundo de ultratumba.

Los malos «comparatistas» no solían tener en cuenta la «voluntad de estilo», que consiste esencialmente en reconocer que *nihil novum sub sole ;* que se inventa poco ; y que eso poco que se inventa no suele ser inventado más que una sola vez. Con un mismo material se pueden hacer cosas muy diferentes. De una misma cantera de mármol pudo salir en su día una bellisima estatua griega y pueden hacer hoy un mamarracho. En el juguete de las «construcciones» que se regalaba a los niños, con los mismos taquitos de madera, y conforme a diferentes esquemas, se podıa hacer un simulacro de iglesia gótica o una simili-pagoda. Cuando alguien inventa o descubre algo («invención» y «descubrimiento» se equivalen) los demás lo aprovechan y lo utilizan, suguiendo el mismo sentido del inventor, o dándole otro, con diferente voluntad de estilo, y eso diciéndolo o sin decirlo, porque se sabe, y nadie puede hacer durar el monopolio de sus inventos. Esto no es esencialemente un «plagio» sino una «emulación» o un «deseo de equiparación o superación». Y lo que sucede entre individuos ocurre entre pueblos.

Precisamente lo que más se «imita» o se «emula» son los inventos del enemigo. En español - y supongo que en muchos otros idiomas - existe el proverbio «Del enemigo, el consejo» - La cosa es archipatente en los armamentos : pasó con la *nafta* (= el fuego griego») medieval, y con el montar «a la jineta», y no «a la brida», como hoy se hace con las armas nucleares, con los aviones o con los mayores secretos de la industria. Cosa análoga vemos en el campo de la política : a imitación del Occidente surgieron entre árabes las ideas de «patria» (no *umma*). nacionalidades y frontera, y en todo el mundo, va cundiendo la adopción de la «democracia parlamentaria». Son ejemplos éstos, de «préstamos culturales» (no «plagios») interpretados con «voluntad de estilo», porque se trata de novedades que se intenta asimilar para emplearlas muy a menudo cotra quienes las introdujeron. Y otro tanto sucede en literatura o en arte.

Han cabido en la Historia mil conbinaciones posibles : continuaciones, despistes (unas veces útiles, otras no), restituciones ; de todo. Aristóteles fue recibido por los Arabes porque lo necesitaban, pero acabó por ser medio útil, en malas traducciones, para los cristianos, que lo necesitaban también, y, al llegar a Averroes, su mala interpretación perduró en el averroismo, latino europeo casi hasta el siglo XVIII, aún después de que el Estagiriba fuese ya conocido en griego desde el Renacimiento. Algo en modo ninguno igual, pero si homogeneo, pasó con la poesía estrófica, que yo llamo «proindivisa», cuando al llegar en el siglo XII a Ibn Quzman, y no encontrar salida en el mundo árabe, acaba inundando de zéjeles la lírica española.

a los *šadilies*, y de éstos a la gran escuela carmelitana española. Es una «restitución», pero a la vez un símbolo de la «rotación unificadora» de culturas Habría que limar mucho esta teoría ; pero no olvidarla del todo, porque puede haber en ella algunos rasgos de «consoladora verdad».

Nos llama ahora una cuestión diferente. Frente al morosísimo germinar durante tantos siglos en la oscura Edad Media cristiana hasta la honda revolusión del Renacimiento (ignorado por los musulmanes, como ha demostrado Bernard Lewis) ; frente a esa «dilación» - digo - lo que Mez llamó metafóricamente «*El Renacimiento del Islam*» tuvo - segúm hemos visto - un «crecimiento» rapidísimo ; pero lo grave es que - además - su «decadencia» fue también rapidísima, muy limitada en et tiempo. Naturalmente habría muchos distingos por hacer. Es cierto que los apogeos políticos no coinciden con los «siglos àureos» de la literatura (Mutanabbı es panegerista de Sayf al-dawla de Alepo, y el «Tawq al-hamama» se escribe ya caído el Califato cordobés), como también lo es que los géneros evolucionan más o menos despacio (la Astronomía precede a la Botánica, y el ergotismo vivo y disputador antecede al *Filósofo autodidacto*). Pero, en general, puede decirse que la «actividad creadora» del arte y del pensamiento musulmán cae bruscamente en picado, tanto en Oriente como en Occidente, en el siglo XII, y duerme por muchas centurias. Y aquí se da una nueva paradoja. A partir del Renacimiento, la tardanza en llegar a él, que tanto había durado en la Cristiandad, se convierte en una renovación constante, con una rapidez cada vez más acelerada, hasta llegar al vértigo de nuestro tiempo, mientras el Islam, tan veloz en conseguir su apogeo, se demora largamente en su sueño, pasando de la sensacional innovación al más despacioso conservadurismo. Valgo el ejemplo de la poesía. Mientras la estética poética occidental cambia profundamente casi en cada generación, la misma estética, que en el Islam llega con la máxima velocidad a la perfección, se prolonga indefinidamente, aunque ya bastante hueca, hasta nuestros días. Salvo el verso libre, de tipo europeo, la poesıa árabe tradicional aún prosigue fiel a la métrica de *Jalıl*, impertérrita desde el siglo IX, en increible alarde - único en el mundo, que yo sepa - de vigencia sin lımites. Y es que en el Islam, - caso también singular -, sı amenguó la innovación creadora, siguió intacta la perfección del refinamiento.

De todo lo cual se deduce que las ejecutorias culturales islámica y occidental difieren, yo diría que esencialmente, en su «ritmo». Entre las muchas cosas que ignoro se halla la Biología ; pero una vez oí que ha existido cierta teoría segúm la cual la utlima diferencia entre las especies animales (la humana incluída) radica en el período de gestación de la hembra. No sé si es o no verdadera, pero esta rara hipótesis me ha hecho pensar. Sin duda, por la diversidad de su ritmo, la cultura islámica y la cultura occidental son como dos especies biológicas distintas.

3 - «La voluntad del estilo». Del enemigo, el consejo»... y la moda.

Dada la desigualdad en favor del Islam frente al Occidente cristiano en los siglos centrales de la Edad Media, tienen plena lógica los préstamos culturales (siempre ha ocurrido así). Tales préstamos venían siendo estudiados por la «literatura comparada». a propósito de la cual hablábamos antes de relativa decadencia. Por qué ? Porque los malos comparatistas se paraban en las puras semejanzas, abusaban

era empeño sólo logrado por la novedad y la aportación de rigurosısímas pruebas. Recuérdese lo ocurrido con los estudios teológicos y filosóficos de Asín, sin contar su gran libro *«La escatología musulmana en la Divina Comedia»*, o los nuevos horizontes que, entre nubes polémicas, logró abrir Ribera con sus innovadoras investigaciones sobre la lírica, la música, la pedagogía y las instituciones medievales. Todo esto es agua muy pasada. La opinión pública ha virado en redondo, a veses con exceso, y el nuevo subsuelo extremadamente favorable ha producido, en ocasiones, una baja en el rigor exigible a las pruebas.

A estas circunstancias ambientales domésticas hay que añadir otras externas. Una de las más notorias es el cambio radical de la ciencia literaria árabe, la cual desde casi los comienzos del siglo XX ha venido absorbiendo y asimilando los métodos, técnicas, procedimientos y requisitos de la erudición orientalista occidental hasta convertirse en su aventajada rival, a veces vencedora, con la contrapartida (también aquí) de que hoy a veces se llega a condenar a la ciencia occidental y a anatematizarla. Los estudios occidentales mejor librados son los «fronterizos», de que hoy nos occupamos, porque exigen calas profundas en una tradición propia - otro turat - que no es fácil dominar desde la otra orilla. Otro fenómeno, más general, pero muy próximo a nuestro tema de hoy, que también merece ser citado, es la decadencia de la «literatura comparada» a la antigua. Esa decadencia es perfestamente natural. Como dijo el poeta arábigoandaluz Abu-l-Baqa :

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُقْصَانُ

También aquí, la cultura creadora decae a manos de los beréberes y de las Taifas. A última hora el reino nazarí no fue más que una prolongación arcaízante, excepción hecha de la «Nueva Alhambra», genial invención de Muhammad V.

Inmediatamente se plantea la cuestión de los «origenes» de esa espléndida cultura árabe : Cómo es posible que del admirable pero rudo desierto de las tribus árabes surgiera en brevísimo plazo una cultura tan espléndida como la islámica ? Naturalmente, se ha acudido a la teoría de las «fuentes» : Bizancio, Persia, India, la China. Que esas «fuentes» existen es indudable. Pero lo explican «todo» ? Este «todo» quiere decir : una técnica eficaz, una ramificación minuciosísima, una perfección absoluta y, además, un exquisito refinamiento. Claro está que hay destacadísimas carencias, ya que no hay épica ni tragedia, ni novelística propiamente dicha, y, sobre todo, no hay plástica figurativa (ni pintura ni escultura) ; pero estas mismas amputaciones contribuyen a dar a la cultura islámica un peculiarisimo sello propio. Todo esto habría que matizarlo mucho, y ahora no hay tiempo. De esas fuentes ajenas hay extremos documentados y, a veces, hasta confesados ; pero - insisto - lo explican todo ? Qué parte hay que dar al «fare da se» del propio Islam o a los frutos de la meditación del Corán ? Hagamos una simple alusión al tema lateral de la mística. Dos grandes maestros, y además, amigos, veían la mística islámica con ojos distintos : Asín, como derivación de la mística cristiana ; Massignon, como amanación de la meditación coránica. Quién lleva razón ? La cuestión estará siempre abierta, Citemos muy de pasada ma «teoría circular» de Asın, válida en él para muchas cosas y en especial para la mística : de Bizancio pasa a los Padres del Yermo ; de éstos a los sufíes, los cuales la van elaborando hasta llegar

ALGUNAS IDEAS SOBRE PRÉSTAMOS CULTURALES HISPANO-MUSULMANES

Emilio Garcia GOMEZ

1 - Preliminar

La comunicación que tengo ahora presentar a la Academia en esta sesión que - por designio de nuestro Augusto Protector S.M. el Rey Hasan II - se celebra en mi país - podría haber sido un *programa* o un *resumen*, si una y otra cosa no estuvieran impedidas, de un lado por mi modestia, y de otra parte por el régimen tradicional de los debates, tal como se desarrollan en nuestra Corporación. Por consiguiente, se trata simplemente de exponer unas cuantas ideas metodológicas, sin novedad especial.

Espero, sin embargo, que no resulten del todo inútiles, ya que, dada mí avanzada edad, puedo informar *directamente* sobre la evolución del asunto en casi un siglo : más de 50 años de profesionalidad activa y directa (1924 - 1975), alargados hasta los albores de la centuria por mi intimidad familiar y diaria con mis maestros don Julián Ribera y don Miguel Asín, y luego, hasta el año presente, por mi asistencia a Academias españolas y extranjeras y por el trato con mis sucesores. Mis observaciones, aunque en parte puedan aplicarse a toda la Europa occidental, se refieren muy especialemente a España.

Si comparamos los comienzos de la centuria con sus finales, podemos advertir un enorme aumento de professionales, cátedras, instituciones especializadas, revistas y bibliotecas, que pueden cifrarse en la proporción 1 a 10 (en algunos terrenos bastante más) y, por consiguiente, un crecimiento paralelo de la bibliografía, hoy oceánica, en la que no todo es progreso, aunque los avances sean notables. La proliferación ha supuesto un ensanche fantástico de los medios económicos y de las posibilidades editoriales. Y toda esta pululación la ha hecho posible un cambio que casi podríamos calificar de radical en la opinión pública. El diminuto grupo de la escuela de Codera, a la que pertenezco y que hoy por antigüedad represento, (escuela que siempre creyó de estriçta justicia descubrir los préstamos árabes a la cultura occidental), vivía como una orden monástica de estrecha observancia, en los suburbios de las Humanidades y en un ambiente exterior en el cual predominaba la indiferencia, cuando no la hostilidad. Que sus tesis científicas se abrieran camino

recherche dans son étude de l'héritage commun du Maroc et de l'Espagne. C'est un commencement indispensable. Maintenant il s'agira d'aller de l'avant non seulement en institutionnalisant une étude commune de notre passé, mais aussi en y incluant toutes les forces du Maghreb, du Machrek et de l'Europe. C'est là une initiative qui est digne d'une longue histoire, d'un grand Roi et d'une grande Nation.

Sous ces conditions, le temps est venu, tant pour le Maghreb que pour le Proche Orient à arriver à une solution qui, sans être une copie de ce qui s'est fait en Europe, néanmoins ouvre une voie dans un sens similaire.

Si on considère l'avenir du Bassin Méditerranéen dans cette perspective, on se rendra compte que nécessairement les trois composantes politiques et culturelles de la Méditerranée, doivent trouver un lien commun. Elles ne pourront exister de façon satisfaisante, qu'à condition de trouver un accord entre elles pour créer une Communauté de la Méditerranée.

Bien entendu, il y a aujourd'hui de gros problèmes sur la voie de cette solution. A mon avis, la plus grande difficulté est la non-compréhension mutuelle. Trop souvent les dialogues entre les différentes composantes de ce qui pourrait être la Communauté Méditéranéenne, sont empoisonnés par des souvenirs d'impérialismes passés ou bien sentent par trop le pétrole. Une solution véritable ne pourra être obtenue qu'en ayant enfin une vision commune de l'histoire.

En effet, la mésentente entre le Monde Islamique et le Monde Chrétien réside avant tout, dans des préjugés historiques qui sont bien ancrés dans les pensées des peuples. Ne l'oublions pas, ce sont les guerres populaires qui sont les plus destructrices parce que, contrairement aux guerres des soldats professionnels, un de leurs éléments essentiels est la propagande. Quand on appelle un peuple entier - des civils donc - au combat, il faut le mettre dans un état d'excitation pour tuer un autre civil qu'ils ne connaissent même pas. Cela est fait en disant tout le mal possible et en démolissant l'adversaire. Un soldat professionnel n'a pas besoin de cette vision pour combattre. C'est son activité normale. Nous avons donc en Europe certains souvenirs des deux grandes guerres entre le Monde Islamique et le Monde Chrétien qui ne correspondent nullement à la réalité de l'Islam. Tant dans la guerre de la Reconquista en Espagne que dans la guerre contre les Turcs dans le Bassin Danubien, c'était la propagande qui est restée après que les combats ont cessé. Elle donne une image totalement déformée de l'Islam et des peuples islamiques. Il y a bien entendu des préjugés similaires aussi au Sud de la Méditerranée. Par conséquent, si nous voulons créer une entente véritable entre les peuples, il faut que nous revenions à la vérité historique, c'est-à-dire à une vision commune de notre passé. Le Général de Gaulle a parlé d'une «paix des braves». Cela veut dire que ceux qui ont vaillamment combattu peuvent trouver un accord véritable. Le lâche n'est jamais capable de conclure une paix, le courageux peut toujours le faire.

De tout ceci on peut conclure : l'histoire, l'économie et les réalités politiques commandent que nous arrivions à travers trois grandes organisations régionales à une vision commune de la Méditerranée. Le fondement d'un tel règlement politique ne peut se trouver que dans une adaptation des esprits et des visions à un travail commun. Tout ceci est faisable, à condition que nous revoyions notre histoire et que nous comprenions que celle-ci, vue de façon adéquate, sera le fondement le plus solide d'une amitié durable.

C'est dans cela que je trouve une des fonctions essentielles de notre Académie du Maroc. Nous devons revoir objectivement notre histoire, et c'est ce que l'Académie

pas utilisé les chances qui s'offraient, pour imposer la volonté des vainqueurs. Cela nous a rejetés loin en arrière, dans les époques du barbarisme, ou du «vae victis» romain.

A l'heure actuelle, nous avons, grâce à l'effondrement du système communiste, une troisième chance d'établir un ordre juste et acceptable pour les peuples. Cette paix, néanmoins, ne doit pas seulement être comprise dans son sens géographique euro-centrique. Il s'agit aussi de rétablir une approche constructive de l'esprit. Une des causes majeures de la crise de notre époque, est en effet la victoire du matérialisme. Cette révolution est, ensemble avec l'abandon de valeurs spirituelles et culturelles, un des éléments essentiels d'un déséquilibre intérieur de pratiquement toutes nos communautés. En effet, une nouvelle dimension sur le plan matériel, qui ne trouve pas son équivalent dans une approche spirituelle, aura toujours un caractère explosif. C'est là la raison de la grande actualité de la religion dans une époque comme la nôtre. Il n'est pas étonnant que dans certains pays, des mouvements extrémistes ont un succès croissant là où les religions traditionnelles ont perdu leur emprise sur la grande majorité.

Pour notre espace, cela signifie qu'avant tout, nous ne devons pas seulement faire revivre nos valeurs spirituelles et religieuses, mais aussi retourner à la vérité historique. C'est dans cette perspective qu'il faut voir le Bassin Méditerranéen et son avenir.

Celui qui connait le passé, sait que la Méditerranée a été avant tout, la plaque tournante de ce qu'on pourrait appeler «la plus grande Europe», et n'a été que rarement une frontière. C'est ce qu'on voit dans la présence de la culture européenne et arabe, sur les pourtours de la Méditerranée, loin au-delà du terriroire géographique occupé aujourd'hui par les peuples.

Voyant la Méditerranée dans cette perspective, nous trouvons qu'elle est entourée de trois entités : le Maghreb, le Machrek et enfin l'Europe. Ce sont là les trois grandes réalités de la région. Cela d'ailleurs nous amènera à reconsidérer la notion des continents, telle qu'elle nous a été enseignée à l'école. Quand on parle des Etats arabes du Machrek comme asiatiques - une notion qu'on applique en même temps à la Corée - on trouvera que ce mot n'exprime guère une réalité, mais plutôt une fiction. La même chose s'applique d'ailleurs à l'idée d'Afrique. En effet, la frontière Nord de l'Afrique n'est pas constituée par les côtes de la Méditerranée mais bien par le Sahara, cette immense mer intérieure.

Parmi les trois grandes entités entourant la Méditerranée, c'est aujourd'hui l'Europe qui, grâce à la Communauté, a le plus avancé, et se trouve donc dans un développement dynamique. Celui-ci s'accélèrera, non seulement par l'accession des pays d'Europe Centrale et Orientale à la Communauté Européenne, mais aussi du fait qu'à partir du 1er Janvier 1993, nous aurons le Grand Marché Européen Intérieur qui, lui, va certainement signifier un pas qualitatif vers une dimension nouvelle de l'économie. L'Europe est donc véritablement lancée vers une intégration de ce continent, mouvement qu'il sera impossible d'arrêter. On a dépassé le point d'où on pourrait revenir en arrière.

le travail commun pour l'établissement d'un accord international. C'est pour cela qu'à Vienne, on trouve le Ministre des Affaires Etrangères français, Talleyrand, siégeant à la même table que ceux qui avaient vaincu son pays. Il était autorisé à participer pleinement aux débats et aux votes qui devaient décider du sort des peuples.

Le deuxième facteur du succès était un principe commun, également applicable aux vainqueurs et aux vaincus. A l'époque, selon le génie de son temps, c'était la légitimité dynastique. Bien entendu, Ferrero soulignait qu'en d'autres périodes d'autres principes seraient indispensables. L'essentiel serait qu'ils soient acceptables par tous. Selon lui, ce serait au vingtième siècle la doctrine de l'autodétermination des peuples.

On a l'impression en lisant le livre de Ferrero que celui-ci, à la vieille d'une guerre qu'il voyait approcher et dont il pressentait la fin cataclysmique, voulait donner aux hommes d'Etat qui seraient appelés à faire la paix, les principes qui pourraient établir un ordre véritable et durable. Hélas, à la lumière des faits, on arrivera à la conclusion que si jamais les responsables ont eu l'occasion de lire ce livre d'importance capitale, ils l'ont appliqué dans le sens inverse des idées de Ferrero. En effet, à Yalta on n'a pas inclus le vaincu dans les négociations et même on est allé un pas plus loin dans la fausse direction : on a exclu les petits alliés au profit des seuls trois - dits grands - qui décidèrent du sort du Monde selon leur bon plaisir. De plus, on a trahi les promesses les plus sacrées. Pendant la guerre, Roosevelt et Churchill avaient proclamé la Charte de l'Atlantique, une collection de principes magnifiques. Une fois la victoire obtenue, celle-ci était oubliée, car en aucun cas et en aucun endroit on n'a admis l'autodétermination des peuples.

Yalta s'est avéré catastrophique et la Guerre Froide, dont nous venons à peine de sortir, n'était autre que la Toisième Guerre Mondiale. La seule différence avec les deux antérieures est que, grâce à la bombe nucléaire et à ses effets potentiels, même les grandes puissances n'osaient plus s'engager dans les opérations militaires. Le conflit se transportait sur le plan de l'information ou de la désinformation, de la politique et de l'économie. Il n'était pas moins destructeur. Nous savons aujourd'hui ce que Yalta nous a coûté en vies et souffrances humaines.

Tout en condamnant Yalta, il ne faut pas oublier que les traités à la fin de la Première Guerre Mondiale n'étaient pas moins destructeurs. Les traités de Saint Germain, Trianon, Versailles, Sèvres et Neuilly, ont détruit des unités naturelles en Europe dans le Bassin Danubien, et au-delà dans le Proche Orient. Dans les deux cas ils ont créé de petits Etats, nombre parmi eux artificiels, et non viables, sans leur donner un principe d'unité ou une organisation internationale, leur permettant de coopérer au moins sur le plan économique. Cela d'ailleurs correspondait à une idée d'hégémonie de style colonial très visible dans les soi-disant instruments de paix de 1919/1920. On a beaucoup parlé des effets destructeurs de ces traités dans le Bassin Danubien. A ce sujet le livre le plus remarquable a été celui du Français Jacques Bainville «Les conséquences politiques de la paix» où il prédisait avec une clarté effrayante la Deuxième Guerre Mondiale.

On peut donc dire que par deux fois, on aurait eu la possibilité d'établir un ordre juste et équilibré ; chaque fois on a fait exactement le contraire. On n'a donc

HÉRITAGE COMMUN ET TÂCHE COMMUNE

Otto de HABSROURG

Dans les activités de notre Académie, il est un fait remarquable qu'il vaut la peine de souligner : chaque fois le sujet qui a été choisi dès mois en avance est de la plus grande actualité. C'est ce qui s'applique aujourd'hui au choix de la ville de Grenade et à l'idée de l'héritage commun entre un pays au Nord et un autre au Sud de la Méditerranée. Celui qui voyage de l'Espagne vers le Maroc ou du Maroc vers l'Espagne, ne manquera pas de réaliser la continuité entre les deux pays. La Koutoubia à Marrakech, la Tour Hassan à Rabat et la Giralda à Séville, expriment dans les arts, cette communauté culturelle. L'héritage laissé par les Maures en Espagne fait de même dans le domaine de l'esprit. Des réalisations comme la philosophie issue de Cordoue ou encore du Royaume des Trois Religions de Tolède, nous montrent l'harmonie profonde qui existe entre Arabes et Espagnols et à travers ces derniers, le reste de l'Europe.

L'actualité de cette vision historique et culturelle de ce qui unit le Maroc et l'Europe, se situe aussi sur le plan politique : nous sommes à la veille d'une chance peu fréquente dans l'histoire, celle de créer un véritable ordre nouveau sur notre globe.

Notre siècle a été marqué par plusieurs grands tournants. C'est une tragédie de l'humanité européenne et de celle du Proche - Orient, que ces heures n'aient pas été mises à profit.

L'année où éclata la Deuxième Guerre Mondiale, le grand savant italien, émigré en Suisse, Guglielmo Ferrero, avait publié un livre sur le Congrès de Vienne qu'il utilisa non pas tant comme étude historique, mais comme instrument pour élaborer à l'aide des faits du passé, une véritable philosophie de la paix internationale. Il avait choisi pour cela le Congrès de Vienne qui avait donné à l'Europe une longue période pacifique, dans laquelle au moins les gerres étaient strictement localisées.

Deux grands principes avaient présidé à la rencontre de Vienne. Pour faire une véritable paix, les hommes d'Etat se rendaient compte qu'il fallait à tout prix vaincre la peur qui existait entre les peuples et qui était la conséquence non seulement de la Révolution Française mais aussi et surtout des conquêtes napoléoniennes. A cette fin, les vrais hommes d'Etat avaient décidé que, quand on concluerait la paix, la France, qui était l'agresseur à l'époque, devait être incluse à égalité de droit dans

1er Partie

TEXTES

fut l'un des signataires du manifeste national de l'indépendance. Il fut emprisonné et exilé. Au lendemain de l'indépendance du pays, il fut appelé à la dure mission d'organiser l'éducation nationale. Là, il se dépensa sans compter et réussit à généraliser l'enseignement dans les villes et les campagnes, et à lui donner le contenu national qu'il n'avait pas durant la période coloniale, Il fit de même lors de son passage au ministère de la culture.

Ces occupations ne l'empêchèrent jamais d'écrire et de participer à l'activité intellectuelle du pays. Il était en outre membre de plusieurs académies et sociétés savantes et reçut de nombreuses décorations.

Quant à notre éminent collègue disparu Alex Haley, son rôle dans le combat politique n'a d'égal que son apport au domaine de la littérature engagée. Il lutta contre le racisme dont souffraient ses frères de couleur, et prêcha l'égalité entre tous les hommes sans distinctions. Ses essais avaient une grande répercussion dans le monde des lettres. Ses ouvrages connurent de son vivant un succès retentissant. Il nous suffit de rappeler son œuvre magnifique «Racines», portée à la télévision, où il retrace l'itinéraire de sa propre famille depuis les temps de l'esclavage jusqu'à nos jours, pour mesurer le poids considérable de cet auteur qui a tant fait pour les siens. Citons encore l'ouvrage consacré à Malcolm X pour illustrer combien notre ami était attaché à la lutte pour la libération des noirs américains.

Rappelons-nous en ce jours ces deux éminents collègues et prions pour que Dieu leur accorde miséricorde.

Mesdames et Messieurs,

Ce qui nous réconforte de ces disparitions pénibles, est que notre démarche continue, de même que croit le nombre de collègues et d'experts qui nous rejoignent. Il y a lieu de nous en féliciter et d'apprécier leur inestimable contribution.

Aussi, m'est-il agréable, à l'ouverture de cette session, de souhaiter, au nom de notre Académie, la bienvenue à tous ceux qui ont bien voulu répondre à notre invitation et qui sont venus du Maroc, d'Espagne et d'autres pays. Nous sommes heureux de connaitre en cette occasion ceux que n'avions pas le bonheur de rencontrer, et d'écouter avec le souci d'apprendre, leurs brillantes communications.

Je déclare ouverte la session intitulée «Patrimoine commun hispano-mauresque».

de jeter un regard sur les manuscrits de l'Andaousie musulmane. Ce patrimoine est, en vérité, de par sa valeur et sa consistance non seulement andalou, mais universel.

Certes, Sa Majesté le Roi, en portant son choix sur le thème de «l'héritage commun de l'Espagne et du Maroc», a bien voulu insister sur l'importance que revêt le sujet. Le choix de la ville de Grenade pour tenir nos réunions est là pour rappeler les liens qui avaient prévalu entre cette cité et la cité de Fès en particulier, ainsi que d'autres villes historiques du Maroc. C'est dans les bibliothèques de Fès que vivent encore des milliers de manuscrits qui n'ont pas encore trouvé le chemin de l'imprimerie. C'est dans les cimetières de Fès que sont enterrés de grands hommes de Grenade et d'autres villes andalouses, tels Ibn Arabi Al-Maafiri, Lissan Ad-Dine Ibn Al-Khatib. C'est encore à Fès que trouvait refuge et fut enterré après sa mort Abou Abdellah le dernier roi de Grenade. Fès avait aussi reçu de grandes familles venues de Grenade comme les familles des Gharnit, des Bensouda, des Belhaj, des Bouashrine et des Serraj.

L'étude qui se fera sur le thème est donc d'un grand intérêt. Elle enrichira les recherches effectuées dans le passé, et sera sans doute le point de départ d'autres investigations non moins fructueuses. Il nous importe grandement dans tout cela que les relations entre l'Espagne et le Maroc continuent de se développer et de se renforcer dans les nombreux domaines qui apportent à nos deux peuples grandeur et prospérité.

Mesdames et Messieurs,

La présente session se tient alors que deux membres de notre Académie, qui nous sont chers, ne sont plus de ce monde. Nous avons perdu le 21 décembre 1991 l'éminent savant Mohammed El Fassi, tandisque mourait dans la nuit du 9 au 19 février 1992 le brillant écrivain Alex Haley.

Le premier était parmi les grands hommes du combat national et de l'engagement intellectuel au service de la patrie. Il avait vu le jour alors que son pays courbait l'échine sous le mandat étranger, et se voyait dépourvu des plus simples droits, le droit à l'école, le droit à la parole et la justice à l'opprimé. Il fit preuve d'un grand courage lorsqu'il parvint à finir ses études supérieures à l'étranger, et lorsqu'il revint au pays, et se mit à réveiller les volontés endormies et à rappeler la grandeur passée de son pays, dans les innombrables écrits qu'il publiait. Cela lui valut d'avoir été choisi pour enseigner au Collège Royal. Il inculquait alors à ses étudiants - parmi lesquels figurait Sa majesté Hassan II - le sens de la fierté nationale et le devoir de libérer la patrie. Sa Majesté Mohammed V lui confia ensuite l'administration de l'université Qaraouiyne, restée vétuste tant dans ses règlements que dans ses programmes. Mohammed El Fassi fut encore à la hauteur de sa tâche : l'université connut une totale refonte ; elle sortit de sa léthargie et se mit à dispenser à la nation des cadres qui allaient porter le flambeau du devoir national.

Alors que la deuxième guerre mondiale ébranlait le monde, le Maroc connut les secouses du mouvement patriotique. M. El Fassi participa au mouvement et

DISCOURS D'OUVERTURE

Abdelwahab BENMANSOUR
Directeur des séances

L'Espagne a connu, il y a cinq cents ans deux évènements majeurs : la reddition, le 2 janvier, de la ville de Grenade - dernier bastion de l'Andalousie musulmane - au roi Ferdinand et à la reine Isabelle, et l'arrivée de Christophe Colomb et de ses compagnons dans la région de Bahamas, suivie du débarquement dans l'île qu'on allait nommer plus tard Españiola. Ce débarquement était le début de la découverte du nouveau continent qui sera appelé América. Je ne saisis pas ici l'occasion de rappeler l'importance qu'a revêtu le premier événement pour l'Espagne et le Maghreb aux plans politique économique et social, et qu'a eu le second à l'échelle mondiale.

Le fondateur et le protecteur de notre académie, Sa Majesté le roi Hassan II, faisant preuve de sa sagesse habituelle, a bien voulu illustrer l'anniversaire du premier événement en lui conférant un caractère éminemment culturel. Des savants marocains, espagñols et d'autres aussi, sont invités en cette occasion à apporter leur témoignage sur l'héritage hisano-arabe, et à montrer comment cet héritage, reçu des Anciens, a été loyalement transmis aux penseurs du Moyen-Age, libérant l'esprit de sa séculaire sclérose, et semant les grains qui germeront pour donner naissance à cette formidable civilisation que nous vivons, et qui ne manque pas de susciter dans nos générations à la fois admiration et inquiétude.

Durant la présence arabo-islamique qui, dans certaines régions d'Espagne, s'est poursuivie sans discontinuité pendant huit siècles, une culture arabe resplendissante a rencontré une culture espagñole créatrice. Les deux se sont interpénétrées, pour donner un ensemble fait de tolérance et de grandeur qui allait rayonner au-delà de la presqu'île ibérique.

Le patrimoine commun à l'Espagne, aux pays du Maghreb et ceux du Machrek constitue une abondante matière. Il n'est pas seulement fait de sciences théologiques ou de littérature. Il se distingue aussi par les autres activités de l'esprit : la philosophie, la mystique, la médecine, la pharmacie, l'algèbre, l'astronomie, l'architecture, la musique, l'art culinaire, la décoration, la confection d'outillages, et la promulgation de lois qui veillent à réguler la vie commune entre les gens. Pour s'en assurer, il suffira d'observer les vestiges qui nous restent encore à Cordoue, à Séville et à Grenade, ou les canalisations dédiées à la distribution de l'eau en Catalogne, ou

2e partie : Abstracts

TABLE DES MATIERES

- «Aïn Al Hayat Fi Ilm Istinbât Al Miyah» : (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. DAMNHOURI, Présentation et Edition critique de Mohamed Bahjat AL-ATHARI. 1989.
- «Maâlamat Al-Malhoune» 3ème volume (Chefs d'œuvre d'Al-Malhoune), Mohamed FASI, 1990.
- «Oumdat attabib fi Mârifati Annabat» (Référence du médecin en matière des plantes) d'Abou Al Khayr AL-ICHBILI, 1er et 2ème volumes édition critique par Mohamed Larbi AL-KHATTABI, 1990.
- «Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir» (Le Tayssir d'AVENZOAR), d'Abou Marwan Abdelmalik IBN ZOHR, édition critique par Mohamed Ben Abdellah Roubani, 1991.
- «Mâalamat Al-Malhoune» 1er partie du 2e volume, Mohamed FASI, 1991.
- «Mâalamat Al-Malhoune» 2e partie du 2e volume, Mohamed FASI, 1992.

III. - Collection «Lexiques»

- «Lexique arabo-Berbère», Mohamed CHAFIK, 1990.

IV. - Collection «Séminaires»

- «Falsafat Attachriâ Al Islami» 1er séminaire de la commission des valeurs spirituelles et intellectuelles, 1987.
- «Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres». (1980 - 1986), Décembre, 1987.
- «Conférences de l'Académie» (1983 - 1987), 1988.
- «Caractères arabes et technologie», Février, 1989.
- «Droit canonique, fiqh et législation», 1989.
- «Fondements des relations internationales en Islam», 1989.
- «Droits de l'homme en Islam», 1990.

IIV. - Revue «Academia»

- «Académia», Revue de l'Académie, numéro inaugural relatant la cérémonie de l'inauguration de l'académie par Sa Majesté le Roi HASSAN II, le 21 Avril, 1980, la réception des académiciens, ainsi que les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.
- «Académia», N° 1, Février, 1984.
- «Académia», N° 2, Février, 1985.
- «Académia», N° 3, Novembre, 1986.
- «Académia», N° 4, Novembre, 1987.
- «Académia», N° 5, Décembre, 1988.
- «Académia», N° 6, Décembre, 1989.
- «Académia», N° 7, Décembre, 1990.
- «Académia», N° 8, Décembre, 1991.

PUBLICATIONS DE L'ACADÉMIE

I. - Collection «Sessions»

- «Al Qods : Histoire et Civilisation», Mars, 1981.
- «Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain», Novembre, 1981.
- «Eau, Nutrition et Démographie», 1er partie, Avril, 1982.
- «Eau, Nutrition et Démographie», 2e partie, Novembre, 1982.
- «Potentialités économiques et souveraineté diplomatique». Avril, 1983.
- «De la déontologie de la conquête de l'espace», Mars, 1984.
- «Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes», Octobre, 1984.
- «De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques», Avril, 1985.
- «Trait d'union entre l'orient et l'occident : ALGHAZZALI et IBN MAIMOUN» Novembre, 1985.
- «La piraterie au regard du droit des gens», Avril, 1986.
- «Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine», Novembre, 1986.
- «Mesures à décider et à mettre en œuvre en cas d'accident nucléaires», Juin, 1987.
- «Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes», Avril, 1988.
- «Catastrophes naturelles et péril acridien», Novembre, 1988.
- «Université, Recherche et Développement», Juin 1989.
- «Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux», Décembre, 1989.
- «De la nécessité de l'homo œconomicus pour le décollage économique de l'Europe de l'Est», Mai 1990.
- «L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.», Avril 1991
- «Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme ? Octobre 1991.

II. - Collection «Patrimoine»

- «Al-Dhail wa Al-Takmilah», d'Ibn Abd Al-Malik AL-MARRAKUSHI, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. BENCHARIFA, 1984.
- «Al-Ma' wa ma warada fi chorbihi mine al-adab», (apologétique de l'eau), de M. Choukry AL ALOUSSI, édition critique de M. Bahjat AL-ATHARI, Rabat, Mars, 1985.
- «Maâlamat Al-Malhoune», 1er et 2ème parties du 1er volume, Mohamed FASI, Avril, 1986, Avril, 1987.
- «Diwane IBNOU FOURKOUNE», receuil de poèmes, présenté et commenté par Mohamed BENCHARIFA, Mai, 1987.

MEMBRES
DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Léopold Sédar Senghor : Sénégal.
Henry Kissinger : U.S.A.
Maurice Druon : France.
Neil Armstrong : U.S.A.
Abdellatif Benabdeljlil : Royaume du Maroc.
Emilio Garcia Gomez : Royaume d'Espagne.
Abdelkrim Ghallab : Royaume du Maroc.
Otto De Habsbourg : Autriche.
Abderrahmane El-Fassi : Royaume du Maroc.
Georges Vedel : France.
Abdelwahab Benmansour : Royaume du Maroc.
Mohamed Aziz Lahbabi : Royaume du Maroc.
Mohamed Habib Belkhoja : Tunisie.
Mohamed Bencharifa : Royaume du Maroc.
Ahmed Lakhbar-Ghazal : Royaume du Maroc.
Abdullah Omar Nassef : R. D'Arabie Séoudite.
Abdelaziz Benabdellah : Royaume du Maroc.
Mohamed Abdus-Salam : Pakistan.
Abdelhadi Tazi : Royaume du Maroc.
Fuat Sezgin : Turquie.
Mohamed Bahjat Al-Athari : Irak.
Abdellatif Berbich : Royaume du Maroc.
Mohamed Larbi Al-Khattabi : Royaume du Maroc.
Mahdi Elmandjra : Royaume du Maroc.
Ahmed Dhubaïb : Royaume d'Arabie Séoudite.
Mohamed Allal Sinaceur : Royaume du Maroc.
Ahmed Sidki Dajani : Palestine.
Mohamed Chafik : Royaume du Maroc.
Lord Chalfont : Royaume-Uni.
Mohamed Mekki Naciri : Royaume du Maroc.
Amadou Mahtar M'Bow : Sénégal.
Abdellatif Filali : Royaume du Maroc.
Abou-Bakr Kadiri : Royaume du Maroc.
Hadj Ahmed Benchekroun : Royaume du Maroc.
Abdellah Chakir Guercifi : Royaume du Maroc.
Jean Bernard : France.
Robert Ambroggi : france.
Azeddine Laraki : Royaume du Maroc.
Alexandre de Marenches : France.
Bonald S. Fredrickson : U.S.A.
Abdelhadi Boutaleb : Royaume du Maroc.
Idriss Khalil : Royaume du Maroc.
Roger Garaudy : France.
Abbas Al-Jirari : Royaume du Maroc.
Pedro Ramirez-Vasquez : Mexique.
Mohamed Farouk Nebhane : Royaume du Maroc.
Abbas Al-Kissi : Royaume du Maroc.
Abdellah Laroui : Royaume du Maroc.
Bernardin Gantin : Vatican.
Abdellah Alfayçal : Royaume d'Arabie Séoudite.
René Jean Dupuy : France.
Nasser Eddine Al-Assad : Jordanie.
Mohamed Hassan Al-Zayyat : Egypte.
Anatoly Andreï Gromyko : U.R.S.S.
Jacques-Yves Cousteau : France.
Georges Mathé : France.
Kamel Hassan Al Makhour : Lybie.
Eduardo de Arantes E Oliveira : Portugal.
Abdel Majid Meziane : Algérie.
Mohamed Salem ould Addoud : Mauritanie.
Pu Shouchang : Chine.
Mohamed Mikou : Royaume du Maroc.
Idriss Alaoui Abdellaoui : Royaume du Maroc.
Alfonso de la Serna : Royaume d'espagne.
Al Hassan Ibn Talal : Jordanie.

MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone : U.S.A.
Charles Stockton : U.S.A.
Haïm Zafrani : Royaume du Maroc.

* * *

Secrétaire Perpétuel : Abdellatif BERBICH
Chancelier : Abdellah LAROUI
Directeur des Séances : Abdelwahab BEN MANSOUR

* * *

Directeur Scientifique : Ahmed RAMZI

Académie du Royaume du Maroc
Route Rommani - Zaêre, Km. 11, Rabat
B.P. 5062, Rabat, Souissi Royaume du Maroc

Dépôt Légal : 12/1993
ISSN : 9981 - 9502 - 0 - 3

ARABIAN AL HILAL *Impression et Edition*
21, Rue Descartes, Les Orangers - Rabat, Tél. : 70-60-99 Fax : 70-77-51

Publications de l'Académie du Royaume du Maroc
Collection «Sessions»

LE PATRIMOINE COMMUN HISPANO-MAURESQUE

GRENADE

21 - 23 Avril 1992

Publications de l'Académie du Royaume du Maroc
Collection «Sessions»

LE PATRIMOINE COMMUN HISPANO-MAURESQUE

GRENADE
21 - 23 Avril 1992